



LIBRARY OF PRINCETON

JUN 25 2003

THEOLOGICAL SEMINARY



Digitized by the Internet Archive
in 2016

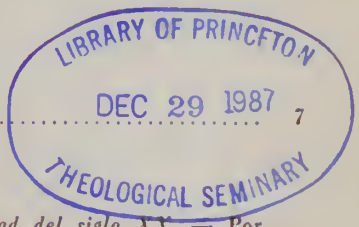
<https://archive.org/details/cienciayfe519cole>



LAP

CIENCIA Y FE

INDICE



Ante la muerte de Blondel 7

ARTICULOS

- La Teología Fundamental en la primera mitad del siglo XX.* — Por Hugo M. de Achával, S. I. 11
- Para una sociología de la personalidad.* — Por el Dr. Juan Pichon-Rivière 42
- El hombre, la sociedad y el Estado.* — Por el Dr. Salvador M. Dana Montaña 48

NOTAS Y DISCUSIONES

- Un elemento existencial de la Tradición escolástica: la «contingencia» del ser finito.* — Por Ismael Quiles, S. I. 77
- La Filosofía de la In-Sistencia en Unamuno.* — Por Ismael Quiles, S. I. 82

ACTUALIDADES

- El R. P. Dr. Albino Bridarolli, S. I. (1903-1949) 84

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Mors, S. I., Ios.: *Teología Dogmática. T. IV: De Gratia* (J. Sily); *Junta del Centenario de Suárez: Filosofía española y portuguesa de 1500 a 1650. Repertorios de fuentes impresas* (I. Quiles); *Leibniz, G. W.:* *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale d'Hanovre* (I. Quiles); *Dufrenne, M. et Ricoeur, P.:* *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (F. J. C.); *Deferrari-Barry, McGuiness:* *A Lexicon of St. Thomas Aquinas based on the Summa theologica* (I. Quiles); *Roig Gironella, Juan:* *Filosofía y Razón* (I. Quiles).



CIENCIA Y FE

Con licencia eclesiástica

Registro de la Propiedad Intelectual 273.599

Queda hecho el depósito que marca la ley 11723

BUENOS AIRES 1949

C I E N C I A Y F E

Publicación trimestral de las FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
del Colegio Máximo de San José (San Miguel, F. C. N. G. S. M., R. Argentina)

N.º 19

Julio-Septiembre 1949

Año V

I N D I C E

Ante la muerte de Blondel 7

ARTICULOS

La Teología Fundamental en la primera mitad del siglo XX. — Por Hugo M. de Achával, S. I. 11

Para una sociología de la personalidad. — Por el Dr. Juan Pichon-Rivière 42

El hombre, la sociedad y el Estado. — Por el Dr. Salvador M. Dana Montaña 48

NOTAS Y DISCUSIONES

Un elemento existencial de la Tradición escolástica: la «contingencia» del ser finito. — Por Ismael Quiles, S. I. 77

La Filosofía de la In-Sistencia en Unamuno. — Por Ismael Quiles, S. I. 82

ACTUALIDADES

El R. P. Dr. Albino Bridarolli, S. I. (1903-1949) 84

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Mors, S. I., los.: Theología Dogmatica. T. IV: De Gratia (J. Sily); *Junta del Centenario de Suárez: Filosofía española y portuguesa de 1500 a 1650. Repertorios de fuentes impresas* (I. Quiles); *Leibniz, G. W.: Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale d'Hanovre* (I. Quiles); *Dufrenne, M. et Ricoeur, P.: Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (F. J. C.); *Deferrari-Barry, McGuinness: A Lexicon of St. Thomas Aquinas based on the Summa theologiae* (I. Quiles); *Roig Gironella, Juan: Filosofía y Razón* (I. Quiles).

THE HISTORY OF THE

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..



A. Blondel



Ante la muerte de Blondel

La noticia de la muerte de Maurice Blondel, más que de muerte nos produjo la impresión de consagración de toda una vida, definitivamente cristalizada al pasar a la eternidad.

Maurice Blondel ha sido sin duda ninguna uno de los más grandes filósofos de nuestro siglo.

Modelo de sinceridad, de fidelidad y de constante dedicación a la verdad integral tal como puede ser poseída por el hombre histórico y concreto, que no puede dejar de sentir las resonancias del misterioso orden sobrenatural a que ha sido elevado.

Modelo de serenidad y mesura en medio de las repetidas y fuertes contradicciones que su pensamiento, explorador de nuevas rutas, hubo de sostener de parte de los filósofos racionalistas que veían comprometida la autonomía de la razón, y de parte de los mismos filósofos y teólogos católicos que veían comprometida la ortodoxia católica de Blondel, aunque reconocían sus rectas intenciones.

Pero la filosofía de Blondel no sólo pudo salir airosa de la ruda y larga batalla, sino que ha quedado definitivamente consagrada como una de las más brillantes manifestaciones de la filosofía contemporánea, y uno de los aportes más sólidos y esclarecedores de las relaciones entre la filosofía y la fe católica.

La revista CIENCIA Y FE rinde a la memoria de este gran filósofo católico el homenaje de respeto y admiración.

Publicamos a continuación una breve síntesis biográfica y la bibliografía de sus trabajos más importantes.

El artículo del R. P. Hugo M. de Achával: La Teología Fundamental en la primera mitad del siglo XX, que publicamos en este número, pone de relieve uno de los aspectos fundamentales de la obra de Blondel, en justo tributo a su memoria.

LA DIRECCION.

MAURICE BLONDEL

(1 8 6 1 - 1 9 4 9)

El Hombre:

Maurice Blondel nació en Dijon el 2 de Noviembre de 1861. Su padre era notario en aquella ciudad y provenía de una familia en la que se contaban militares, médicos y abogados, pero ningún profesor. Nadie, pues, esperaba tal vocación en el muchacho.

Luego de brillantes estudios en la primera enseñanza y en el Liceo, obtuvo en Dijon los grados de licenciado en letras, y el de Bachiller en ciencias y derecho. Dos profesores en la Facultad y en el Liceo parecen haberle señalado y orientado para la vocación filosófica: Alexis Bertrand y Henry Joly.

Habiéndose recibido en la Escuela Normal Superior el 2 de Agosto de 1881, recién en Noviembre llegó a la capital con gran asombro de sus camaradas, que se estaban preparando desde hacía meses para los concursos de oposición a las cátedras de los famosos Liceos de París. Fustel de Coulanges dirigía entonces la casa de la calle de Ulm, y eran titulares Ollé-Laprune y Boutroux: ambos ejercerán una influencia profunda e inmediata en el joven Blondel. Al primero le dedicará éste la tesis de *L'Action*, y el segundo será el padrino de su defensa. ¡Feliz elección, ya que sin la recomendación de Boutroux un candidato en circunstancias tan excepcionales no hubiera podido ser inscripto!

Después de algunas suplencias en los Liceos de Chaumont y Montauban el joven profesor suplente fué nombrado, a proposición de Lachelier, para una cátedra en el Liceo de Aix-en-Provence. Fuera de algunas vacaciones y de un accidental reemplazo en París en el Colegio Stanislas (donde se le someterá a la prueba de profesor adjunto y contará entre sus alumnos a Paul Renaudin, fundador del *Sillon*) es en Aix, en los primeros años de su enseñanza provenzal, donde madura el proyecto de tesis que ya en 1882 se planteara, en el segundo año de la Escuela Normal. Cuando tuvo el plan de conjunto suficientemente meditado, el futuro doctor experimentó la necesidad de una soledad más completa, y se retiró a Borgoña junto a sus padres, en Saint-Seine-sur-Vingeanne. Allí es donde, lejos de toda biblioteca y aún de un ambiente suficientemente intelectual, redacta rápidamente, en aquellas mañanas voluntariosas, *L'Action*.

El miércoles 7 de junio de 1893 a las 19 horas se verificó la defensa. La tesis latina complementaria explanaba una curiosa teoría de Leibniz: El vínculo sustancial. Mas fué ciertamente la tesis principal la que suscitó el más vivo interés y la que provocó las discusiones más apasionantes. Desde el comienzo fué captada la atención del auditorio, y ya no se perdió. La novedad del tema, la autoridad de Boutroux que presidía la mesa examinadora, la magistral elo-

cuencia y persuasión comunicativa del candidato, sumadas al embarazo visible y a las significativas resistencias de algunos de los examinadores, así como el pintoresco párrafo final de Séailles acerca de la humanidad «peccadora» (sic), todo, en fin, contribuyó a hacer de esta defensa una sesión histórica.

El joven doctor cuando, al día siguiente, se restablecía de sus emociones en una reunión de amigos en la casa de Ollé-Laprune, no dudaba que lo más difícil estaba aún por venir. A su pedido de un cargo en la Universidad, como le correspondía, se le contestó con una formal repulsa. Con un contrasentido totalmente gratuito se le acusaba de comprometer los derechos de la razón. Una vez más, Boutroux disparó el equívoco. El 30 de abril de 1895 Maurice Blondel es nombrado catedrático en la Facultad de Lille. Es allí donde escribe —animado por el Decano de la Universidad Católica Amédé de Margerie— su célebre carta acerca de las exigencias. Comentando entonces el contrasentido inverso y complementario de los juicios de la Sorbona, su filosofía cae en sospecha de naturalismo para ciertos teólogos. Será obra de años disipar esa confusión arbitrariamente suscitada y demasiado complacientemente tolcrada. Al menos el Papa León XIII, puesto en antecedentes por el Cardenal Perraud, le hará inmediatamente justicia ante las acusaciones malévolas: con una orden expresa indicará a la Comisión del Índice que se rehuse todo examen de aquella carta.

Entre tanto, el 28 de diciembre de 1896 se le encargan varios cursos en la Facultad de Letras de Aix-Marseille; al año siguiente será nombrado titular. En adelante todo lo que le resta de su carrera se desarrollará en Aix, y durante esos treinta años, no cesará de afrontar el trabajo agobiador de la enseñanza y de su propia agotadora investigación. Los estudiantes se inscriben numerosos y entusiastas en sus cursos, y alguna vez son maestros como Henri Bremond los que se convierten en alumnos por el simple placer de oír al «nuevo Platón».

Una tarea profesional tan pesada no parecía suficiente a la actividad incansable y múltiple de Maurice Blondel, y colabora asiduamente en numerosas revistas (*Revue Philosophique*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, *Annales de Philosophie Chrétienne*, *Bulletin et vocabulaire de la Société Française de Philosophie*, *Cahiers de Nouvelle Journée*, etc...), y toma parte en resonantes controversias.

Durante el desarrollo de la crisis modernista numerosos e inquietos espíritus se vuelven hacia él, pues conocen su generosidad intelectual y su fidelidad católica. Por otra parte recibe bríos con la fundación de las Semanas Sociales de Francia, para las que su buen hermano Adéodat Boissard y su amigo Henri Lorin reclamarán sus lecciones y talento de polemista. Finalmente, en 1920, comienza a esbozar el plan de sus grandes obras cuya publicación excogita diferir como un verdadero testamento filosófico. Empero en 1927 sus ojos agotados por tanta lectura ya no le permiten ver; solicita entonces unas vacaciones y bien pronto se ve forzado a transformarlas en retiro definitivo.

Sin poder leer y escribir por sí mismo, Mauricio Blondel no se descorazona, sino, por el contrario, redobra sus esfuerzos; dicta y se hace leer... Con una labor voluntariosa y singularmente meritoria emprende la publicación, como tras tomo (de 1934 a 1937) de cinco volúmenes acerca de «La Pensée», «L'Être» y «L'Action», que es premiada por el Instituto con el premio Reynaud. En vísperas de la última guerra —como en la del 14— la meditación del filósofo se preña de inquietudes patrióticas, y en 1939 denuncia vigorosamente el peligro nacista en «Lutte pour la Civilisation et Philosophie de la Paix».

El desastre le deja consternado pero no abatido. No cree por un instante en la posibilidad de un compromiso con el nazismo, y no cesa de prodigar su amistad al «Spinoza francés» perseguido y refugiado en Aix: León Brunschvicg.

A pesar de todo, en 1944 aparece el tomo primero de «La philosophie et l'esprit chrétien», el tomo segundo le sigue en 1946 y se le reclama el tercero y el cuarto... No se recuerda, sin duda, un ejemplo tal de fecundidad y longevidad de espíritu en la historia de las ideas. Hasta lo último, a la edad misma

en que murió Platón, Maurice Blondel continuó esforzándose con asombrosa actividad y lucidez en la redacción clara y sistemática de su mensaje. Nos lo legó a su muerte verificada el 7 de junio de 1949.

BIBLIOGRAFIA CRONOLOGICA DE SUS PRINCIPALES TRABAJOS

- *L'Action*, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique (Paris, Alcan, 1893).
- *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* (in Ann. de Phil. Chrét., 1896).
- *L'Illusion Idéaliste* (In Rev. Mét. Mor., nov. 1898).
- *Principe Élémentaire d'une logique de la vie morale* (Paris, Colin. in Bibliot. du Congrès Intern. de Philos., 1900).
- *Histoire et Dogme, les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*. (La Quinzaine, Janvier 1904).
- *Le Point de départ de la Recherche Philosophique* (in Ann. Phil. Chrét., Janvier 1906).
- *L'Anticartésianisme de Malebranche* (in Rev. Mét. Mor., Janvier 1916).
- *Le Jansénisme et l'antijansénisme de Pascal* (in Rev. Mét. Mor., 1923).
- *Patrie et Humanité* (extrait Sem. Soc., 1928).
- *Le Problème de la Philosophie Catholique* (XXème. Cah. de la N. J., Bloud et Gay, Paris, 1932).
- *La Pensée* (Bibl. de Phil. Cont., Paris, 1934).
- *L'Être et les Êtres* (Bibl. Phil. Cont., Paris, 1935).
- *L'Action* (2 ts. Bibl. Phil. Contemp., Paris, Alcan., 1936).
- *Lutte pour la Civilisation et Philosophie de la Paix* (Col. Bibl. de Philos. Scient., Paris, Flammarion, 1939).
- *La Philosophie et l'Esprit Chrétien* (2 ts. Bibliot. Phil. Cont. P.U.F., 1944).

LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX

Por HUGO M. DE ACHÁVAL, S. I. — San Miguel

El día 17 de septiembre de 1946, el Romano Pontífice recibía en audiencia a los PP. delegados para elegir Prepósito General de la Compañía de Jesús. Después de referirse a las persecuciones padecidas durante la guerra, a las necesidades del apostolado y de las misiones, a la observancia de las Constituciones y a los Ejercicios Espirituales de San Ignacio, después de hablar acerca de la obediencia de la Compañía, «*tessera vestra, laus vestra*», el Padre Santo fijó su atención en los estudios, la ciencia y la doctrina.

«*Vestrum est, dijo, nomine et re non solum viros religiosos, sed magnae quoque doctrinae esse. Ipsi officium exercetis, sive ore sive scriptis, theologiam, Sacras litteras, ceterasque ecclesiasticas disciplinas, philosophiam quoque docendi: eximius hio vobis honor, nobilis labor, at magna quoque suscepti huius ministerii vobis ratio impendet. Universis et singulis, quibus haec concredita provincia est, alta sonat Apostoli vox: O Timothee, depositum custodi, devitans profanas vocum novitates et oppositiones falsi nominis scientiae*».

Después de alabar la doctrina de Santo Tomás, prescrita en las Constituciones de la Compañía, expresaba el Padre Santo:

«Quodsi iidem apprime fidem debent colere, debent etiam accuratam perfectamque scientiam sibi adipisci et, praeclara sui Instituti vestigia secuti, doctrinarum progressus, quantum possunt et quomodo possunt, sectari, id sibi persuasum habentes, se hoc itinere, quamvis aspero, plurimum ad maiorem Dei gloriam et ad aedificationem Ecclesiae conferre posse. Insuper suae aetatis hominibus, sive oris sive scriptis, debent ita loqui, ut intelligenter et libenter audiantur. Ex quo id infertur, ut in proponendis et proferendis quaestionibus, in argumentationibus ducendis, in dicendi quoque genere deligendo, oporteat sui saeculi ingenio et propensione sapienter orationem suam accommodent. At quod immutabile est, nemo turbet et moveat. Plura dicta sunt, at non satis explorata ratione, de «nova theologia» quae cum universis semper volventibus rebus, una volvatur, semper itura numquam perventura. Si talis opinio amplectenda esse videatur, quid fiet de numquam immutandis catholicis dogmatibus, quid de fidei unitate et stabilitate?»

«Dum igitur innocidum Veritatem vereri sanctum solenneque habetis, operam date problemata, quae labens fert tempus, studiose investigare et exolvere, praesertim si ea eruditis christifidelibus obstacula, et difficultates progignere possint; quin etiam eadem illustrando, in auxilium convertentes impedimentum, illorum fidem inde confirmate. Verumtamen, cum novae vel liberae agitantur quaestiones, catholicae doctrinae principia semper mentis praefulgeant; quod in re theologica omnino novum sonat, evigilanti cautione perpendatur; certum firmumque ab eo, quod coniectura ducitur, ab eo, quod labilis nec semper laudabilis mos etiam in theologiam et philosophiam introducere et invehere potest, secernatur; errantibus amica praebeatur manus, nihil autem indulgeatur opinionum erroribus» (AAS. 1946, pp. 384-385).

Pocos días después, recibía el Santo Padre a los PP. Dominicanos, reunidos en Roma con idéntico objeto.

Después de alabar la doctrina de Santo Tomás y recordar su alocución en el Cortile de San Dámaso, tenida en 1939, al comienzo de su Pontificado (AAS. 1939, pp. 246-247), agregaba:

«Hac autem in re nunc minoris videntur esse momenti quaestiones, in quibus sub ecclesiastico ductu auspicioque semper li-

bera fuit opinandi et disputandi potestas, quantaecumque eadem in philosophicis et theologicis indagationibus et disceptationibus ducendae sunt. Eoque minus nunc sermo est de illis doctrinarum ad physica seu ad rerum naturam attinentium opinionibus et formulis, quae praeteriti temporis propriae et peculiares erant, aut de illarum consecrariis, quatenus quidem opiniones illas nostra aetate reperta et inventa humanarum disciplinarum exsuperarunt et praetergressa sunt: quibus repertis et inventis Ecclesia favet, nedum adversetur, ea provehit, nedum metuat».

Después de insistir sobre la actualidad de la doctrina de Santo Tomás en la filosofía y teología, como lo prescribe el C. I. C., continuaba el Padre Santo:

«Quodsi opus fuerit arduum non contigerit, ut experientia et usus ostendunt, laicis hominibus in hodierni sermonis perspicuitatem vertere et ampliore verborum gyro explicare formulas quasdam, ut aiunt, technicas, quae huius disciplinae imperitis obscurae esse consueverunt.

«Propterea quod haec pondus habent legis, quae cunctis philosophiae et theologiae catholicis scholis viget, multo magis a vobis speramus fore, ut non solum externo ductu, verum etiam intimo iudicio et studio celsis his obsequamini normis ad universam catholicam doctrinam, ad ea quoque, quae iura et socialem ordinem attingunt spectantibus.

«Assidua manu versate codices, ubi religionis instituta, leges, historia continentur; quae vero nova ferunt tempora sagaci indagazione perpendite et in scientiae sacrae usum convertite...» (AAS. 1946, pp. 387-388).

Las palabras de S. S. Pío XII importan un verdadero programa, que él mismo ha desarrollado en otras alocuciones tenidas desde esa fecha hasta ahora. En la alocución a los Padres de la Compañía de Jesús se encuentra por primera vez el nombre «*nova theologia*», que desde entonces, y con razón, ha tomado carta de ciudadanía en nuestro lenguaje eclesiástico. Separadas de su texto y contexto, o dichas con otro espíritu que el exigido por el párrafo en que se hallan, podrían tomarse por una condenación lisa y llana de todo lo que pudiera ser progreso o nuevo planteamiento de los problemas teológicos. Pero el

Padre Santo enseña precisamente todo lo contrario: *Quod in re theologica omnino novum sonat, evigilanti cautione perpendatur; certum firmumque ab eo, quod labilis nec semper laudabilis mos etiam in theologiam et philosophiam introducere et invehere potest, secernatur...*

No en cuanto al modo de exponer la doctrina o de disputar sobre ella se prescribe un fixismo arcaico: *«In proponendis et proferendis quaestionibus, in argumentationibus ducendis, in dicendi quoque genere deligendo, oporteat sui saeculi ingenio et propensione sapienter orationem suam accommodent...»*

En la asimilación de las nuevas conquistas de la inteligencia en uso y provecho de las ciencias sagradas, la misma urgencia: *«Assidua manu versate codices, ubi religionis instituta, leges, historia continentur; quae vero nova ferunt tempora sagaci indagazione perpendite et in scientiae sacrae usum convertite...»*

Ni son de mayor importancia, en la actualidad, las cuestiones que *«sub ecclesiastico ductu auspicioque semper libera fuit opinandi et disputandi potestas, quantaecumque eadem in philosophicis et theologicis indagationibus ducendae sunt...»* Mucho menos lo son, ni habla de *«illis doctrinarum ad physica seu ad rerum naturam attinentium opinionibus et formulis, quae praeteriti temporis erant propriae et peculiares, aut de illarum consecrariis... nostra aetate inventa et reperta humanarum disciplinarum exsuperarunt et praetergressa sunt...»*

Una sola condición: *Quod immutabile est, nemo turbet et moveat!*

¿Qué es lo inmutable?

De los párrafos de ambas alocuciones podemos deducirlo: *Dogmata catholica, unitas et stabilitas fidei, principia catholicae doctrinae, certum firmumque non quod coniectura ducitur, non opiniones et formulae praeteriti temporis propriae, modus dicendi, modus ducendi argumentationum, non quae ductu auspicioque ecclesiastico libera fuit opinandi et disputandi potestas...*

De las palabras del Romano Pontífice dichas a los PP. Jesuítas o a los PP. Dominicos, que por figurar en A.A.S. se dirigen a todos, *«universis et singulis, quibus haec concredita provincia est»*, no se puede tomar pie para insinuar una deficiencia en la doctrina de la Compañía de Jesús ni de la Orden de Pre-

dicadores —como pudiera parecer de ciertas apostillas o notas de divulgación—, so pena de hacerlo reo de la misma falta a Timoteo, a quien eran dirigidas las mismas palabras que cita el Padre Santo: *Depositum custodi, devitans profanas vocum novitates et oppositiones falsi nominis scientiae.*

Ni antes ni después de las alocuciones pontificias citadas se encontrará un solo autor serio o profesor de la Compañía de Jesús o de la Orden de Predicadores, que haya sostenido tales opiniones respecto de algún dogma católico, algún artículo de fe, el contenido de la Revelación o algún acto auténtico del Magisterio Eclesiástico.

Algunas hojas anónimas que circularon en tiempos de la Resistencia o algo después, algunas interpretaciones de opiniones más o menos disputables y propuestas como opiniones o hipótesis, han dado pie a atribuciones absolutamente gratuitas de modernismo, fautores de una *Nouvelle théologie*, etc., que naturalmente han podido escandalizar a más de un oído piadoso.

Ya en 1946 escribía el Cardenal Suhard, de feliz memoria: «De esta crisis diremos solamente que en cuanto atestigua una división entre los católicos, es un mal y debe cesar. Si se prolongaran las excomuniones recíprocas entre hermanos en Jesucristo, constituirían un escándalo y un estorbo para el avance. Por el contrario, en la medida en que estos empeños simétricos atestiguan un amor apasionado por la Iglesia, son una prueba de vitalidad, el signo de una crisis de crecimiento. Ese pulular de ideas e iniciativas es mucho más tranquilizador que una situación estancada...» (*Pastoral de Cuaresma*, ed. Chilena, pp. 18-19).

Al año siguiente, volvía el Cardenal de París sobre las mismas ideas: «Sin ceder a la mórbida necesidad de denigrarse, que se encuentra desde hace un tiempo entre nosotros, reconozcamos, sin embargo, lealmente, la imperiosa necesidad de poner las cosas en su lugar. Este examen de conciencia, al cual convidamos a todos nuestros católicos militantes, no se refiere de ninguna manera al hecho de su militancia. Lo que les pedíamos el año pasado, como una de las condiciones esenciales del «Crecer de la Iglesia», lo repetimos este año con la misma insistencia. El mundo será salvado por la presencia de los cristianos. Ellos

deben, más que en cualquier otro momento de la historia, animar las instituciones existentes, prever y suscitar las reformas que se imponen. Sería pues ir contra nuestro pensamiento formal, autorizarse del análisis que vamos a hacer, para tentar de legitimar un escepticismo destructor o una negligencia culpable. Es fácil, cuando uno se contenta con criticar sin hacer otra cosa, evitar los pasos en falso, que no se dan sino andando». (*Pastoral de Cuaresma 1948: Le Sens de Dieu*, ed. Lahure, pp. 10-11).

Nuestra misma revista CIENCIA Y FE, daba una información acerca de *la teología nueva*, firmada por el P. A. Pérego, S. I., que, no condenando una sola de las proposiciones atribuidas a los autores allí nombrados, dejaba la impresión de tratarse de hombres al margen de la ortodoxia o en vías de estarlo. Ninguno de los autores allí citados se ha atribuído nunca la tarea de hacer una nueva teología, ni ha tenido en menos la especulación teológica, antes al contrario se encuentran entre los citados hombres meritísimos por su vida y doctrina, universalmente reconocidos como los más preclaros exponentes del pensamiento católico en Francia, que jamás han merecido una sola censura por sus doctrinas o sus escritos. Al final de este artículo agregamos una indicación bibliográfica acerca de sus obras principales. Sea un ejemplo Mons. Bruno de Solages, rector del Instituto Católico de Toulouse, tomista de nota en la más estricta acepción del término. Sea otro el P. Henri de Lubac, autor de importantes trabajos y Director de la Revista *Recherches de Science Religieuse*, la revista fundada y animada aún hoy por el espíritu grande del P. de Grandmaison. Sean en fin el P. de Congar y otros como Sertillanges y Liégé, de la O. P., que ciertamente no pueden ser tildados de modernistas. Solamente algunos PP. Dominicanos de Var han formulado cargos contra los citados, de la misma manera que el P. R. Garrigou-Lagrange. Pero tales críticas jamás han pretendido o podido constatar un solo error, o una opinión que no pudiera autorizarse con autoridades católicas y no meramente de escuela teológica.

Al comenzar esta serie de estudios acerca de la Teología fundamental y los tratados *De Ecclesia, de Fide y de Revelatione*, nos ha parecido conveniente, para no ser tildados a nuestra vez de fautores de una *Théologie Nouvelle* (sic), anteponer este

prólogo galeato, toda vez que en los últimos tiempos hemos visto con pena no solamente echar sospechas sobre la ortodoxia de un autor, sino sobre toda la orden religiosa a que pertenece. Claro está que tales imputaciones ni se han probado ni se podrían probar. Pero algo queda.

Sea nuestra consigna en este estudio el lema de San Agustín, que porque dijo: *Intellectum valde ama* pudo también decir: *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas.*

LA TEOLOGIA FUNDAMENTAL

Simplificando un tanto —y toda simplificación puede a primera vista parecer simplista— diremos que la última mitad del siglo pasado conoció la preeminencia de la apologética sobre la teología; la mitad de siglo que llevamos vivida ha visto equilibrarse ambos valores o sintetizarse en lo que llamaremos la teología fundamental, y la segunda mitad del siglo XX verá la preeminencia de la Teología sobre la apologética. Lo cual importa, desde el comienzo de este trabajo, plantear la distinción entre la apologética, la teología fundamental y la teología propiamente tal.

a) La *apologética* o exposición de los motivos de credibilidad se identifica generalmente con la *apología* o defensa de la fe.

Atacada la fe en sus raíces propias: la existencia de Dios, del alma, la posibilidad de la revelación, el valor o crítica del conocimiento, etc... fué natural que en la segunda mitad del siglo pasado la apologética racional se entregase de lleno a la demostración de los *preambula fidei*. *Mostrar que se puede demostrar* era una de las consignas, si no la principal. En un orden especulativo ideal, el Dios de Aristóteles puede comunicar un mensaje al animal racional, que el animal racional debe admitir, porque totalmente depende de Dios en su ser y en su operar. El término medio lo facilita el adagio: *operari sequitur esse*. Si el animal racional quiere observar el orden moral que fluye del orden ontológico, debe —en la hipótesis de que Dios le revele algo— someterse totalmente a Dios.

Es así que históricamente consta que Dios se ha revelado y ha revelado otras cosas... Luego el animal racional debe admitir esa libre revelación divina.

La *fe científica* o *fe natural*, que fluye necesariamente de la evidencia de dos premisas: lo que Dios ha revelado es verdadero, es así que Dios ha revelado ser uno y trino... no justifica. Es preciso que sobrevenga la gracia. Es preciso que el acto, para ser meritorio, sea libre... Toda una sutilísima elaboración —*el analysis fidei*— para demostrar la racionalidad, la libertad y la sobrenaturalidad necesaria al acto de fe teologal, *initium et radix totius iustificationis*.

«Por una especie de racionalismo inconfesado, que ha reforzado después de un siglo la invasión de las tendencias positivistas y el temor de parecer conceder algo a los sistemas que comprometían el valor intelectual del acto de fe; por un sacrificio a los prejuicios corrientes que no conocen más certeza que la científica, ha habido engaño, a las veces, sobre la naturaleza de las «razones de creer» y se ha falseado más o menos su sentido. A medida que se restringía más celosamente su campo, se ha pretendido que la apologética estableciese más «científicamente» el hecho de la revelación. Un silogismo del cual la mayor era una evidencia racional y la menor la pura constatación de un hecho, debía engendrar el asentimiento del espíritu como su consecuencia necesaria. La gracia vendría en seguida a transformar ese asentimiento en una adhesión cordial y sobrenatural. Bajo esta forma u otras apenas atenuadas, se elaboró el sistema de la *fe científica o natural*. Costare lo que costare, los argumentos debían ser superestimados, o mejor dicho, «los signos de la revelación» convertidos en argumentos científicos. Mas cuanto mayor el empeño, menos científicos, menos convincentes. Porque era necesario para ello cerrar los ojos ante los verdaderos problemas y ante todas las dificultades de método. De manera que el aire pseudo-científico, impreso a las «demostraciones» y a las «apologías» de la fe por un prejuicio teológico, no obtenía otro resultado que hacer encoger de hombros a los hombres de ciencia. Creyendo proponerles un problema científico, se hacían batir por ellos con armas desiguales en su propio terreno, en lugar de conducirlos de entrada al único terreno en el

cual puede plantearse y resolverse por el cristianismo el problema religioso» (de Lubac, NRTh. 1930, *Apologétique et Théologie*, pp. 361-378).

En muchísimos casos la apologética del siglo XIX se hizo digna de tales críticas: es un hecho histórico. Pero la culpa no era solamente de la apologética, puesto que esa *apologética separada* correspondía a una teología que trataba el objeto propio suyo como un objeto de ciencia, «no discerniendo la religión en su íntima y universal realidad, no viendo en ella más que una serie de verdades y preceptos, que se imponen a partir de un cierto número de hechos» (*l. c.*, p. 366). Teología mezquina, que no es, por otra parte, la teología tradicional. *Teología separada*, a remolque de la *filosofía separada* o laicizada. Ya no es la de los Santos Padres o la de Santo Tomás. Y la apologética sin valor, que constituyó a su imagen, no es tampoco conforme a los antiguos modelos cristianos que los siglos nos ofrecen: *discursos y epístolas* de San Pablo, *Apología* de Justino, *De vera religione* de San Agustín, *Summa Contra Gentes* de Santo Tomás, *Triumphus Crucis* de Savonarola, *Pensamientos* de Pascal.

De allí que a ejemplo de los grandes apologetas tradicionales —la tradición no comienza con Descartes— la separación de la apologética y de la teología sea inadmisibles: «Una teología se anemia y se falsea no conservando constantemente preocupaciones apologéticas, y por otra parte no puede darse una apologética que, para ser plenamente eficaz, no deba acabarse en teología» (de Lubac, *l. c.*).

Tal la tesis que constituye el artículo del Padre de Lubac que comentamos, pues si hay una necesaria distinción entre ambos órdenes, natural y sobrenatural, hay también una «*necessaria cohaerentia*» como enseñaba Pío IX, que a veces ha sido demasiado olvidada o pasada por alto. Como anota J. Maritain (*Clairvoyance de Rome*, p. 222), «hay un error en no distinguir ambos órdenes, pero hay también un error que consiste en desconocer su unión».

b) La *teología fundamental* es el campo donde han de darse cita ambas disciplinas. «Se ha criticado el epíteto 'fundamental', que podría dar a entender que los motivos de credibilidad o ar-

gumentos racionales expuestos en el tratado «de vera religione» son los verdaderos fundamentos de la fe, que no tiene otro fundamento, en el propio sentido, que la autoridad divina. Estas críticas tienen su razón de ser; pero ¿no basta llamar la atención sobre ello para evitar las confusiones señaladas? Con la condición de entenderlo en un sentido amplio, el nombre de «teología fundamental» puede ser conservado. *Concebida como el estudio profundo de los problemas religiosos esenciales, que estando en la base de la teología son, sin embargo, de una importancia apologetica de primer orden, la teología fundamental, que no comprende ciertamente toda la apologetica ni toda la teología, simboliza bien la unión que hemos visto necesaria entre ambas disciplinas (l. c., p. 378).*

Esta concepción es la que ha encontrado, en la primera mitad del siglo XX, una valoración nueva, especulativa y prácticamente.

Especulativamente: basta recorrer los tratados aparecidos en los últimos tiempos para darse cuenta de la renovación planteada en los métodos y en el objeto de la *apologetica integral*, el *problema religioso*, la *gran ruta de la apologetica*, la *apologetica del signo*...

Elementos nuevos, especulativamente sistematizados como constitutivos de la teología fundamental y no meramente como un arte... La *preapologetica*, o *apologetique du seuil*, la *apologetique de la crypte*, que constituye un necesario prolegómeno de psicología religiosa y de la conversión; monografías y biografías acerca del hecho de la conversión; el valor de los signos divinos, la vuelta a la inducción desplazada por el silogismo en la interpretación de los signos de la revelación. Por otra parte la consideración *simul* de la trascendencia y la inmanencia divina, el mensaje de Jesucristo considerado como elemento esencial en la proposición de la revelación; la apetibilidad de su doctrina que satisface las indigencias humanas concretas y universales, el signo moral que es su persona...

Por otra parte, si la apologetica integral o teología fundamental tiende toda ella a orientar los hombres a la fe, no es de extrañar que la concepción del acto de fe —abandonada la fe científica o natural— haya influido de una manera eficaz en la

religiosidad de la teología fundamental. La historia comparada de las religiones, la distinción de lo sacro y lo profano, el dinamismo de natura y gracia en busca de la persona que se revela, que deja de ser un *objeto* para convertirse en el otro término del diálogo hombre-Dios, todo ello en los últimos años ha sido realzado al extremo de parecer incomprensible cómo pudo abandonarse la vía comenzada por los grandes Doctores, para enfeudarse en la estrecha senda de una racionalización laicizante.

El acto de fe separa la teología fundamental de la teología sin más. Para la primera es término de llegada. Para la segunda es punto de partida. Ambas se dan la mano en ese punto, el más actual de ambas disciplinas, y cuya concepción condiciona todos los otros problemas que en ellas se debaten.

c) La *teología dogmática*, partiendo de una concepción profundamente sobrenatural del hombre —*prius deiformis quam homo*— tendrá, en lo que resta del siglo, otras características que las que ha tenido en el período que acaba, de *teología separada*. La vuelta a las fuentes de la doctrina católica: *Escritura, Padres y Doctores de la Iglesia, Liturgia y Magisterio Eclesiástico*, adquiere las mismas características de urgencia que tuvo, en tiempos de Margarita María de Alacocque, el llamado del Sagrado Corazón para que los hombres no enfriasen sus corazones. Las mismas consecuencias que el llamado de Pío X a la comunión frecuente, indudablemente una de las causas de la renovación que experimentamos en nuestros días. No se puede comulgar diariamente sin querer conocer más profundamente; *Deo dante, mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit analogia, tum e mysterium ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo...* (Denz. 1796).

El Padre Santo, en la alocución citada al comienzo de este trabajo, recordaba las reglas para sentir con la Iglesia, que puso San Ignacio al final de los Ejercicios. La regla undécima, dice así: «Alabar la doctrina positiva y escolástica; porque así como es más propio de los doctores positivos, así como de Sant Hierónimo, Sant Agustín y de Sant Gregorio, etc., el mover los afectos para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor; así

es más propio de los escolásticos, así como de Sancto Thomás, San Bonaventura y del Maestro de las sentencias, etc., el diffinir o declarar para nuestros tiempos de las cosas necessarias a la salud eterna, y para más impugnar y declarar todos errores y todas falacias. Porque los doctores escolásticos, como sean más modernos, no solamente aprovechan de la vera inteligencia de la Sagrada Scriptura y de los positivos y sanctos doctores; mas aun siendo ellos iluminados y esclarecidos de la virtud divina, se ayudan de los concilios, cánones y constituciones de nuestra sancta madre Iglesia».

Este mismo año, el Maestro del Sacro Palacio, R. P. Cor dovani, O. P., en la inauguración del curso del Colegio Angélico de Roma, predecía que así como existe hoy un Instituto Bíblico, existirá algún día un Instituto Patrístico, que habrá de dar al teólogo, cuya misión es *de divinis philosophare*, el aporte revelado, inmutable pero más y más clarificado de excrecencias y accesorios que en el decurso de los siglos se han ido sedimentando a costa suya. El sentido literal de la Escritura, así como el Verbum traditum de la patrística, no se ha agotado aún en sus virtualidades. Los nuevos métodos de investigación, las sapientísimas reglas de hermenéutica y nuevas orientaciones dictadas por León XIII, Benedicto XV y SS. Pío XII, prometen para un futuro no lejano un verdadero florecimiento de la teología positiva y especulativa.

Si hubo un tiempo en que aparecieron con frecuencia —y legítimamente— tratados teológicos o filosóficos *ad normam Sti. Thomae* o *ad mentem Sti. Thomae*, no tardaremos en ver tratados en que se explique a Santo Tomás *ad mentem Patrum, vel Sacrae Scripturae, vel Magisterii Ecclesiastici*, que es una diversa manera o método, por lo menos posible, y dice mucho del valor de los principios y doctrinas del Doctor Angélico.

Sería una integración de las dos fórmulas que establecíamos (CIENCIA Y FE, n. 17, p. 58): *mysterium non est mendacium* y *abstractio non est mendacium*, como características de los representantes máximos de la patrística y de la escolástica clásica.

Los misterios del Cuerpo Místico de la Iglesia, de Cristo Verbo Encarnado, la teología de los valores terrestres, la teología sacramentaria, la acción litúrgica, en fin, una síntesis más

teándrica y dinámica de la Buena Nueva, enriquecida con una experiencia más intensa de la vida religiosa personal y comunitaria, una espiritualidad que gira alrededor de los dos misterios de la Creación y la Redención, cuyos sacramentos tipos son el Matrimonio y el Orden Sagrado, todo ello será, en este siglo que los mismos protestantes han calificado de *siglo de la Iglesia*, el objeto de la renovación teológica que presenciamos y que no es ni puede ser una nueva teología, *nunquam perventura...*

Más libres de la urgencia de demostrar que se puede demostrar, los teólogos —gozando de la misma libertad de que gozaba Santo Tomás de Aquino— podrán volver a disputar sobre las procesiones del Dios uno y trino, cosa que en el siglo pasado les estaba vedado por la malicia de los tiempos: la característica de la teología de la segunda mitad del siglo XX será, más que la demostración de la verdad, el contenido de la misma (cf. P. Charles, S. I., *La théologie dogmatique, hier et aujourd'hui*. NRTh. 1929, pp. 800-817).

*Hacia una apologética integral: la PREAPOLOGÉTICA,
aporte de M. BLONDEL.*

Una cantilena repetida hasta la saciedad, describía la situación de la apologética de fin de siglo con el siguiente diálogo:

No le preguntéis a un católico por qué cree... os dará mil razones. Preguntadle qué cree, no os sabrá responder.

Lo importante era probar que se podía probar. La obligatoriedad de admitir una revelación cuyo contenido se ignoraba más o menos, y cuya consecuencia inmediata era la práctica de ciertos ritos, la abstención de ciertos placeres más o menos inominables, y por fin la seguridad más o menos firme de que en la otra vida habría una compensación satisfactoria.

El ataque contra la religión venía de todos los campos. La ciencia, la historia, la filosofía, la antropología... Había que defender las posiciones y para ello podía elegirse uno u otro de los caminos: con las mismas armas, sin perder contacto con el adversario, perseguirlo hasta sus últimos reductos, y tal fué la actitud de la apologética científica; o reducirse a conservar en el seno de la Iglesia a los fieles, despreciando las imputacio-

nes de los seudo científicos, a los cuales se oponía el silencio o el sarcasmo.

Dos nombres se han dado a esas actitudes, que hoy nos parecen lejanas: *concordismo*, tratar de concordarlo todo, cuya expresión máxima fué el modernismo; tratar de conservarlo todo intacto, ignorando voluntariamente todo lo que pudiera significar progreso o enfoque distinto de los problemas, fué el *integrismo*.

Si hemos de creer al Cardenal Suhard, en su pastoral «Crecer o declinar de la Iglesia», ambas actitudes no han desaparecido del todo. En efecto, el texto citado dedica página y media al modernismo y cinco páginas al integrismo (ed. Chilena).

A pesar de la definición Vaticana acerca de estas cuestiones, la apologética de fines del siglo tenía aún un fuerte sabor racionalista, debido a su necesidad de combatir con sus propias armas a Hermes y sus discípulos. Por otra parte, ganada la batalla contra el fideísmo, la menor concesión que se hiciera a éstos sería una claudicación. Es de notar que siempre somos más encarnizados con el enemigo de dentro, que con el enemigo de fuera. Las guerras civiles son las peores, en todos los terrenos (cf. Charles, *Le Concile Vatican et l'acte de foi*. NRTh. 1925, 513).

Que una tal postura haya sido tachada de extrínseca, de poco religiosa, de científicista, de poco humana y poco divina —el hombre no es un animal racionador— no es de extrañar. Por otra parte, la apologética, orientada toda ella al acto de fe, padecía los efectos de una teología que sustituía muchas veces al *obsequium plenum intellectus et voluntatis* el *obsequium rationale*.

Cerrados por un estrecho cerco, los intelectuales de la época, agnósticos e inmanentistas en su mayor parte, si no positivistas empíricos, estaban totalmente alejados, incapaces de entender tales o cuales argumentaciones. La apologética científica o racional no podía producirles la fe. Y parece que muchas veces lo haya pretendido. «Condenando a Hermes, dice el P. Charles, la Iglesia ha hecho algo más que condenar una forma banal de racionalismo teológico. Ha condenado toda doctrina que pretendiera que, en el acto de fe, *ver que es verdad* pueda ser algo na-

tural, extraño a la gracia, y que ésta no se torne necesaria sino para hacernos *obrar* bien. La gracia de la fe no es solamente una *fuera* de rectitud en la conducta; es una luz íntima en el espíritu (*l. c.*, p. 535). En efecto, el canon V de Fide (Denz. 1814) expresa: *Si quis dixerit, assensum fidei christianae non esse liberum, sed argumentis humanae rationis necessario produci; aut ad solam fidem vivam quae per dilectionem operatur, gratiam Dei necessariam esse, A. S.*»

Ninguna argumentación, por más científica o psicológica que sea, es capaz de producir la fe. Ni basta para satisfacer la exigencia del Concilio Vaticano afirmar que la libertad puede intervenir para suspender el asentimiento o la proclamación de la consecuencia del silogismo, cuyas dos premisas son ciertas: sería una libertad de ejercicio, que no es precisamente la que negaba Hermes. Ni basta el argumento sacado de la epístola de Santiago: *daemones credunt... «credere aequivoce dicitur de hominibus fidelibus et daemonibus» (de Veritate, Q. XIV, a. 9. ad 4).*

Por otra parte, la afirmación de un misterio estrictamente tal, la Trinidad o la divinidad de Jesucristo, supera las fuerzas de la inteligencia. La fe natural o científica o «*scientia ex testimonio*» choca a la concepción de la fe teológica necesaria para afirmarlo, ya que la fe «*non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*» (II, IIae., q. 1, a. 2, ad 2). *Nemo potest dicere Dominum Iesum, nisi in Spiritu Sancto...*

La apologética no podía negar esta verdad elemental. Pero podía suponerla y pasarla por alto. (El Cardenal Billot, a quien tanto debe la teología del acto de fe, no propone una tesis especial sobre la sobrenaturalidad del acto de fe). De esta apologética científica pareciera hablar Santo Tomás, cuando dice:

«*Qui autem probare nititur Trinitatem personarum naturali ratione (lo cual vale de cualquier otro misterio propiamente tal) fidei dupliciter derogat... Secundo; quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probandum fidem inducit rationes quae non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium. Credunt enim quod huiusmodi rationibus invitatur, et propter eas credamus. Quae igitur fidei sunt, non sunt tentanda probare, nisi per auctoritates his qui auctoritatem suscipiunt;*

apud alios vero sufficit defendere non esse impossibile quod praedicat fides... (I, q. 32, a. 1).

Veamos la descripción que del método apologético en vigor a fines del siglo nos transcribe M. F. Sciacca en su libro *Il problema di Dio e della Religione nella filosofia attuale*. (Morcelliana, pp. 335-336).

«La apologética es una ciencia que demuestra racionalmente la existencia de Dios, el hecho de la Revelación, la divinidad de la Iglesia, prescindiendo de la fe, de los dogmas, del Verbo revelado. Imaginemos un hombre que no solamente no cree en el contenido de la Revelación, pero ni siquiera está racionalmente convencido de la existencia de Dios, ni de la divinidad de la Iglesia. El apologeta se le presenta para convencerlo, con argumentos puramente racionales, ineluctables. Dentro de un sobre cerrado lleva el contenido dogmático de la Revelación, del cual no se sirve en la demostración. El apologeta, con las demostraciones apuntadas más arriba, demuestra primero la existencia de Dios, y así refuta el ateísmo, el panteísmo y funda el teísmo; después demuestra el hecho de la Revelación, es decir, que Cristo es el mensajero de Dios, y así el teísmo cesa de ser genérico y se hace cristiano; por último la divinidad de la Iglesia, continuadora de la obra de los Apóstoles, depositaria e intérprete única e infalible de la Verdad revelada por Cristo. La demostración es completa, en cuanto funda el teísmo —cristiano— católico. Cuando el ateo se ha convencido racionalmente de la existencia de Dios, de que Cristo es su mensajero, y de que la Iglesia, de origen divino, es la depositaria de la Verdad, no puede rehusarse a creer el contenido de la Revelación, es decir, los dogmas establecidos por la Iglesia, contenidos en el sobre cerrado, que ahora es el momento de abrir, a fin de que el convertido pueda conocerlos y aceptarlos».

El mismo M. F. Sciacca describe uno de los resultados posibles de la empresa: «Si la persona a la cual el apologeta se presenta para convencerla, con la fuerza de la razón, acerca de la verdad racional de los preámbulos de la fe, es un hombre indiferente a estas cuestiones, un hombre incapaz de una verdadera experiencia religiosa (aun cuando sea cultísimo en cuestiones de religión y teología) y no siente de ninguna manera el problema

religioso, después de haber oído al apologeta puede muy bien contestarle que, aún reteniendo posible la hipótesis de la Revelación y dándose hechos que realmente la comprueben, no se siente de ninguna manera obligado a adherir a ella racionalmente y gobernar la propia vida en consecuencia. Cada hombre se ocupa de tantas cosas y se desinteresa de tantas otras —puede ser sensibilísimo a las ciencias matemáticas y sordo a la belleza artística— que entre los hechos por los cuales se desinteresa está la *Revelación, el hecho religioso o religión en general*. En este punto, cierra el sobre y torna a ocuparse de los hechos que siempre le han interesado».

Antes de ocuparnos de Maurice Blondel —el padre de la preapologética— deberemos fijar nuestra atención en la obra apologética del Cardenal Dechamps (1810-1883), que si no señaló un camino nuevo —se encuentra ya recorrido en las obras de S. Agustín, véase *De vera Religione, De utilitate credenti*, etc...— fué uno de los redactores de las definiciones Vaticanas. Su célebre argumentación constituye la vía empírica adoptada por el Concilio (cf. Denz., 1794). En un próximo estudio sobre el tratado de Ecclesia nos ocuparemos detenidamente de la apologética de Dechamps.

Una idea debemos, sin embargo, retener de ambos maestros: la felicidad, la *beatitudo*, el deseo de la felicidad —*desiderium boni repromissi*, dirá S. Tomás— es el móvil último de la voluntad. «*Omnia quae desiderat voluntas appetit propter beatitudinem* (I, q. 40, 2); *est primum obiectum voluntatis*, (I, II, q. 3, 4); *homines appetunt beatitudinem* (I, q. XIX, 1; I, II, q. XIX 10, etc...). *Beatitudo ascendit in cor hominis secundum rationem communem; non autem quae et qualis sit in speciali* (I, II, q. V, a. 8, etc.). El hecho religioso es algo que responde a esta realidad: es la satisfacción de esa indigencia. No que la indigencia cree la religión, sino que la religión satisface a esa indigencia. *Fecisti nos ad te, Domine, et irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te*, exclamaba S. Agustín al comienzo de sus Confesiones.

Para el Cardenal Dechamps la fe permanece libre, aunque sea evidente que Dios ha hablado, porque esa evidencia es *relativa* a nuestras disposiciones voluntarias... Sólo hay dos hechos

que verificar en la génesis de la fe: uno en ti y otro fuera de ti... El *hecho interior* por el cual comienza su examen —es el primero que se puede constatar y el índice de la buena fe necesaria— está constituido por los elementos siguientes:

a) *el deseo de la felicidad...*

b) *el deseo de la revelación*: «Toda alma sincera, entrando en sí misma, reconocerá que no encuentra en ella sino silencio. ¿Qué escuchará, en efecto, cuando los más grandes genios de Oriente, de Grecia y de Roma han apartado constantemente los ojos de ese problema, o no han hecho más que balbucear en su presencia, sin poder dar la menor solución satisfactoria, y cuando el más grande de todos esos hombres, el divino Platón, no se ha detenido más que para gemir y suspirar por la luz que viene de arriba: Nadie los resolverá si Dios mismo no nos sirve de guía. Habéis pensado y hablado como él; y todo hombre de buena fe dirá igualmente, reconociendo que la inclinación a la *vida futura* no está sola en nosotros sino acompañada del deseo invencible de conocer con certeza lo que nos espera, de la imposibilidad de dirigirnos de buena fe a nosotros mismos o a nuestros semejantes para saberlo, pero sobre todo de la necesidad de esperar una luz superior que nos lo enseñe. Hemos constatado otro hecho de conciencia: La impotencia en que nos hallamos de contentarnos con las luces interiores en este gran problema de nuestro fin, precedido de tantos misterios; la duda, acogiendo todas nuestras opiniones, todos nuestros sistemas, nuestros sueños, todas las pretendidas revelaciones de aquí abajo; el deseo, la espera, el llamado de la revelación de lo alto: *Oriens ex alto*». (*Entretiens sur la démonstration catholique*. Entret. 1, pág. 24, ed. Opera omnia).

c) *el deseo de un magisterio vivo*: El testimonio de Dios, que busca la razón humana, no es un testimonio muerto, sino una palabra viva; la revelación que busca la razón humana no es solamente algún antiguo monumento escrito, o alguna vieja inscripción que descifrar o algún libro de laboriosa interpretación y que, aunque inspirado por Dios, no sabría evitar los errores de los que lo interpretasen mal, sino una voz viva y paternal que pudiese escucharse simplemente y viniese a nosotros aun antes de ser buscada (*ib.*, p. 37).

La obra de Blondel se sitúa, por su dependencia de León Ollé-Laprune, en la corriente agustiniana de que es exponente el Cardenal de Malinas. El principio de que partía en 1893 para interesar a sus colegas los intelectuales en el problema religioso, era el hecho interno de Dechamps, la acción del sujeto concreto. Como con un taladro, desde dentro, agujerea la costra inmanentista y sale de él, pero partiendo de él.

«No se puede admitir vitalmente alguna doctrina u obligación —*mediante un acto voluntario*— que en alguna manera no sea inmanente al sujeto, al hombre». Por inmanencia entiende Blondel aquello que responde a alguna indigencia interna del hombre; luego, según Blondel, no puede el hombre admitir libremente una doctrina, una obligación o un destino, y asimilarlo, que no tenga alguna relación de conveniencia con él mismo, con el sujeto. En otras palabras, lo que es totalmente extrínseco al hombre no puede informar su vida religiosa. Si recordamos que para S. Tomás la religión *est ordinatio hominis in Deum* y que *dato per impossibile quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi*» (II II q. 26, a. 13, ad 3), la proposición blondeiana nos parecerá menos áspera.

Examinando la acción, que es la actividad concreta «sensitivo-volitivo-racional», se remonta al conocimiento de esa natura concreta y establece su finalidad. «*Quaelibet res tendit in finem ultimum per propriam operationem* (I, q. 62, a. 4 et passim). Por otra parte, si el movimiento se especifica por el término *ad quem* y no por el término *a quo* (I, q. 23, 1, ad 3) el término *ad quem* es lo primero en la intención, aunque sea lo último en la ejecución (I II q. 1, a. 1, ad 1; passim), es por otra parte causa eficiente; la primera de todas las causas es la causa final (I, q. 5, a. 5). De donde se ve claro que, partiendo del análisis de la acción humana concreta, pueda Blondel establecer la finalidad de la acción y por lo tanto de la natura concreta que la produce. No parte del análisis de la natura «animal racional» sino de la finalidad de su acción real.

En efecto, el indiferente que se tiene por tal no lo es en realidad, escribe Gastón Rabeau. Querría convencerse de que lo es, pero ello es falso. El hombre no se contenta jamás de sus acciones, ni del resultado de sus acciones, ni siquiera de los fines

que por ellas pretende expresamente; sin saberlo, y como a pesar suyo, tiende al más allá. Cf. S. Th. I, q. 26, a. 1, ad 2: *Impossibile est quod aliqua operatio voluntatis abeat rationem ultimi finis.*

De la misma manera el pensamiento humano oscila siempre entre la búsqueda de lo individual, la aprehensión de lo concreto intuitivo y la búsqueda de lo universal, la especulación abstracta. Ni lo uno ni lo otro le basta: apunta a una convergencia que no se da sino en el infinito y no progresa hacia ese infinito sino por una serie de *opciones* que comprometen su responsabilidad total y ponen en juego su destino. El filósofo no prueba, claro está, que lo sobrehumano existe, sino que ni la acción ni el pensamiento humano se terminan en sus objetos aparentes. Un lugar queda vacío, y el hombre tiene la obligación de preguntarse si Dios no lo llenará revelándose. (Rabeau, en *Apologétique*, Bloud et Gay, pp. 15-16).

Veamos el movimiento ascensional de la dialéctica blondeliana:

a) el hombre es necesariamente activo: necesariamente debe obrar, y ello por una finalidad. La mera pasividad es imposible, puesto que el mismo no querer importa en realidad actividad. «No quiero querer» no importa sino: «Quiero no querer». En vano se pretendería rehuir el problema de la acción.

b) La filosofía de la acción pretende resolver este problema. Busca, en efecto, cuál sea el objeto último de nuestro querer, si queremos voluntariamente ratificar la tendencia espontánea e íntima de nuestro querer, conformando nuestra voluntad racional a la voluntad natural. Si renunciamos a esta conformación, la tendencia natural nos condenará.

Si la tendencia natural llama o exige normas de una autoridad natural o divina, debemos someternos; en ese caso la sumisión no será absolutamente extrínseca, sino inmanente, exigida por nuestra tendencia natural.

c) Para averiguar lo que postula la tendencia natural, no procede Blondel por vía de deducción sino de inducción. Debe inquirir en la evolución de la acción individual, familiar, religiosa, social; en las acciones y pensamientos metafísicos, científicos y religiosos del hombre. Resultado de estas inquisiciones es

el afirmar que el hombre tiene por fin último a Dios, la posesión de Dios. Esta posesión de Dios, absolutamente trasciende lo que el hombre puede alcanzar por sus propias fuerzas. En qué consista esa posesión, más aún, su existencia, no puede deducirse de esa investigación: el análisis de la acción no puede lograrlo.

Pero el hombre está obligado a reconocer tres cosas:

- 1) la existencia de Dios, fin suyo último;
- 2) confesar su propia incapacidad para alcanzarlo plenamente;
- 3) disponerse para recibir —si Dios quiere concederlo— el don divino que presiente, y caminar por esa vía, desde el momento que Dios la indicase. Es esta disposición la que constituye *la opción*.

d) de la indigencia de la posesión de Dios, que demuestra la vía de la acción, se sigue que los principios inmanentistas no permiten rechazar, sin previo examen, una religión que con títulos serios se presente ofreciendo esa posesión de Dios.

e) el catolicismo afirma y ofrece la posibilidad de la posesión de Dios, acompañando sus afirmaciones con argumentos serios; luego, de acuerdo a los principios de la inmanencia debe el hombre seriamente investigar y ver si se cumplen tales promesas.

f) el examen debe hacerse según los métodos tradicionales, evitando todo extrinsecismo exagerado.

g) el examen del catolicismo demostrará la verdad de sus afirmaciones y entonces el filósofo —si quiere ser consecuente con sus principios —deberá admitir —obligación moral— la religión que le ofrece la posesión de Dios. (cf. Valensin, S.I. DAFC. *Inmanence*; Romeyer, S. I., B.: *La Philosophie religieuse de Maurice Blondel*; cf. etiam la bibliografía que se publica en este número).

Las dos críticas principales de que fué objeto *La Acción* de 1893 —que nunca ha figurado en el Índice de los libros prohibidos— versan acerca del *valor del principio de inmanencia* y la *exigencia de la posesión de Dios*.

La formulación que hace Blondel del principio es muy otra que la condenada por Pío X en los modernistas. A las críticas,

Blondel responde fácilmente con Santo Tomás: *Nihil autem potest ordinari in aliquem finem, nisi praexistat in ipso quaedam proportio ad finem, ex qua proveniet in ipso desiderium finis; et hoc est quod aliqua inchoatio finis fit in ipso, quia nihil appetit nisi in quantum appetit aliquam illius similitudinem.* (*De Veritate*, q. XIV, a. 2, c.).

¿Quiere esto decir que hay una exigencia de la visión beatífica en la naturaleza humana? Blondel nunca considera la natura humana en abstracto, antes bien, él mismo ha propuesto el término *transnatural*, para expresar su pensamiento: «Este término, escribe, ha sido propuesto para traducir en lenguaje racional la tesis filosófica que expresa precisamente y sin equívoco la concepción cristiana del hombre y de su destino. Según esta concepción, el *estado de naturaleza pura* es una pura abstracción, que no existe ni ha existido jamás. Estudiando nuestra natura de hombre, tal cual es de hecho, histórica y psicológicamente, no es el estado de naturaleza pura lo que encontramos en él, de la misma manera como, viviendo, no podemos sustraernos a esa radical y universal penetración de algo que impedirá siempre al hombre encontrar su equilibrio en el orden humano. El término *transnatural* expresa el *carácter inestable de un ser* que, no teniendo más o no teniendo todavía la vida sobrenatural a la cual estaba llamado, o a la cual es vuelto a llamar, se halla como atravesado por estímulos en relación con aquella vocación, y que después de la pérdida del don inicial no recae en un estado de naturaleza lapsa, sino que guarda el estigma de un punto de inserción preparado y como una aptitud para recibir la restitución que necesita, para no quedar por debajo de su destino real y obligatorio» (*Vocabulaire tech. et crit. de la Philosophie: Transnaturel*).

En el mismo diccionario escribe a propósito de *surnaturel*: Lo es, en el rigor de la expresión, lo que procede de una condescendencia gratuita de Dios y eleva la creatura inteligente a un estado que no podría ser natural a ningún ser creado, a un estado que no podría ser realizado, ni merecido, ni concebido por una fuerza natural; puesto que se trata de la comunicación de la vida íntima divina, *secretum regis*, de una verdad impenetrable a toda mirada filosófica, de un bien superior a toda aspiración de la voluntad. (*l. c.*, p. 1052, nota).

La segunda dificultad que se le plantea al filósofo de Aix es acerca de la finalidad única: la posesión de Dios como fin único y necesario atribuible a la natura humana concreta, histórica. ¿Puede esto demostrarse filosóficamente? Blondel escapa a la dificultad, desde que su tesis no parte del análisis racional de la esencia humana, «animal racional», sino de la acción del hombre realmente e históricamente orientado al fin sobrenatural.

En segundo lugar, Blondel no prueba su aserto directamente, sino por una vía indirecta, demostrando la insuficiencia de todo lo creado, y de todo bien finito, para saciar el apetito humano de la felicidad. A este respecto conviene hacer notar que la misma vía sigue el Doctor Angélico, en la *Summa contra Gentes* (Qq. XXV a XL del Lib. III), cuando establece que el objeto de la felicidad del hombre no puede ser otro que la visión de Dios. Claro está que la argumentación de la *Contra Gentes* podría ser contestada por un puro filósofo, escribe el P. de Lubac. (*De la Connaissance de Dieu*, pp. 123-126). La grandeza de Santo Tomás —agrega el mismo P. de Lubac— consiste en haber, por una ascensión que la razón no puede justificar, pero que el espíritu ratifica, o mejor dicho exige, profundizado en el movimiento de la inteligencia, hasta llegar al apetito espiritual. En su filosofía, el esfuerzo filosófico se convierte en impulso místico. El espíritu humano toma conciencia de su natura total y busca encontrar, más allá de las técnicas y de las especializaciones, que le han obligado a dividirse, su simplicidad inicial. Las distinciones y oposiciones formales tienden, aunque sin lograrlo plenamente, a reabsorberse en la unidad. Todo el pensamiento de Santo Tomás es una búsqueda de Dios (*l. c.*).

Si se sigue el proceso ascensional del Banquete de Platón, se verá que el Angélico y Dechamps y Blondel pudieron escribir como escribieron, al descubrir el apetito innato, natural o transnatural, que la condescendencia divina había puesto en el hombre para saciarlo. No es lo natural lo que exige lo sobrenatural, sino por el contrario, lo sobrenatural exige lo natural, supuesto que en la intención divina: *prius deiformis quam homo* (cf. de Lubac: *A propos du Surnaturel*. RSR. 1949, Janvier-Mars.).

El problema de la filosofía cristiana.

Por la resonancia que tuvo hace veinte años un debate largo de un quinquenio, y por la importancia que tiene con respecto al tema que tratamos, no podemos dejar de mencionar la polémica que, iniciada por Émile Bréhier, contó entre sus participantes a J. Maritain, E. Gilson y M. Blondel, acerca de la filosofía cristiana (cf. de Lubac: *Sur la philosophie chrétienne*. NRTTh. 1936, pp. 224-253).

El cristianismo «no ha cambiado el mecanismo normal de la filosofía, pero ha tornado más fácil y seguro su ejercicio, ya que el filósofo que es al mismo tiempo un cristiano posee por la fe ciertas verdades que le indican el término a alcanzar en sus empresas racionales. Es una ventaja, una seguridad, pero ello no quita nada del carácter racional o racionalidad pura de sus trabajos filosóficos. En el fondo, es en el hombre que filosofa, y no en la filosofía, donde ha habido cambio». Tal la opinión de Maritain, resumida por el P. de Lubac.

Para É. Gilson, en cambio, la historia prueba que existe una filosofía cristiana, en primer lugar, en el sentido de que la filosofía es deudora, de hecho al menos, al cristianismo, de una serie de nociones tales como la idea de creación, de persona... en segundo lugar, en el sentido de que los elementos de la filosofía antigua, recibidos por el cristianismo, no lo han sido sino mediante una transformación.

Para M. Blondel, la pretensión de É. Bréhier de «encapsular el universo en un conjunto de fórmulas más o menos rigurosamente encadenadas», como dice Marcel, es *irracionalmente racionalista*. Por sobre todos los sistemas cerrados en sus conceptos, constitucionalmente, si se quiere así decirlo, la filosofía, si quiere ser integralmente racional, debe llegar a reconocer que ella es normalmente incompleta, que abre en ella y delante de ella un vacío preparado no solamente para sus descubrimientos ulteriores y en su mismo terreno, sino para las luces y aportes de los cuales ella no es, ni puede llegar a ser, el origen real».

Declarando los autores citados que el nombre de filosofía cristiana no deja de revelar cierta impropiedad, todavía lo mantienen, entendiéndolo de una manera impropia.

En efecto, para Maritain la filosofía cristiana *no es cristiana*: si entre los elementos que escruta algunos se encuentran contenidos en el depósito de la revelación, la coincidencia es fortuita. Todo lo que se puede decir es que, siendo J. Maritain cristiano, se encuentra ayudado, como de fuera, en su trabajo filosófico, por las sugerencias de la fe.

Para É. Gilson, la filosofía cristiana *ya no es más cristiana*, puesto que la revelación es para él generadora de razón. «Esfuerzo constante por llevar lo irracional que hay en nosotros al estado de racionalidad», la filosofía se anexiona pues pura y simplemente lo que la revelación cristiana le ha dado.

En cuanto a Blondel, la filosofía cristiana *no es todavía cristiana*. Porque es la filosofía que constata por sí misma, en un paso último, que es sin embargo una obra de pura reflexión racional, que ella no pone el punto final: *ne boucle pas*. Es, pues, una filosofía que estará abierta al cristianismo, pero que, en derecho, no procede de ninguna manera de él, puesto que si quisiera proceder de él, no podría ser sino quitándole su carácter sobrenatural, en el mismo momento en que ella lo proclama en su última etapa. (*l. c.*, de Lubac, p. 244).

De allí que proponga el P. de Lubac, como el sentido más comprensivo y el que podría satisfacer mejor nuestro ideal de unidad, el sentido más tradicional; se la puede definir con estas palabras: la síntesis de todos los conocimientos, operada a la luz de la fe. Si bien es cierto que el adjetivo *cristiana* quedaría suficientemente explicitado, el sustantivo «filosofía» pareció al P. Sertillanges padecer detrimento. De Lubac responde que filosofía no significa otra cosa que *amor a la sabiduría*. La segunda dificultad estaría en que se confundiría la filosofía con la teología:

«Poco importan las palabras. Pero en la acepción corriente del término, teología evoca en nuestros días, desde hace mucho tiempo, pero especialmente desde el siglo XVI, un saber más especializado. No es ya la inteligencia de la fe, mucho menos la inteligencia por la fe. Es la ciencia de las verdades reveladas, no es ya la ciencia de todas las cosas a la luz de la fe. Si no tenemos una palabra especial para designar esta ciencia, ¿no se deberá a que ya no le corresponde gran cosa en nuestro pensamiento? El debate acerca de la filosofía cristiana, llamando la atención sobre el punto, nos ha hecho un gran servicio».

Gabriel Marcel, haciéndose eco de las mismas preocupaciones, podía escribir en 1932: Una filosofía cristiana me parece se debe definir por el hecho de que encuentra su punto de enriquecimiento ontológico en un hecho *único*, sin analogía posible, que es la Encarnación. Puede ser que sea abusivo pretender que la esencia de una filosofía semejante sea una meditación sobre las implicaciones y consecuencias en todos los órdenes de este hecho no sólo imprevisible, sino contrario a las exigencias superficiales de la razón, que a primera vista *se presentan erróneamente como imprescriptibles*. Pero la función esencial de la reflexión metafísica consistirá en criticar esas exigencias en nombre de *exigencias más altas* y, por consiguiente, de una razón superior que la fe en la Encarnación pone precisamente en estado de tomar plenamente conciencia de sí». (citado por de Lubac, l. c.).

Por preñadas que estén de nuevas cuestiones, estas explicaciones nos aclaran las nuevas orientaciones de la filosofía, que no podrá ser más una *filosofía separada*. Nosotros no podemos pensar, decía el mismo Marcel en su conferencia célebre sobre el Misterio ontológico, como si no hubiera habido antes de nosotros siglos de cristianismo, de la misma manera como en la teoría del conocimiento no podemos pensar como si no hubiera habido una ciencia positiva durante siglos». Una afirmación tal no debe entenderse, anota el P. de Lubac, en el sentido de que haya verdades, cristianas o científicas, de las cuales se aprovecha el filósofo, o verdades con las cuales el espíritu del filósofo se enriquece, sino más profundamente, en el sentido de que la filosofía ya no es la misma que antes.

«Para poner un ejemplo, de entre los muchos frecuentemente propuestos y que la filosofía de G. Marcel pone en pleno valor, —*un ejemplo que es mucho más que un ejemplo*— no es solamente la noción de persona la que, objetiva e impersonalmente, por así decirlo, ha recibido del cristianismo desarrollos completamente nuevos: es la persona misma la que ha surgido de su misterio y ha recibido revelación de sí misma».

«El hombre puede rechazar a Cristo: se encontrará frente a sí mismo —tanto frente a su inteligencia como a su corazón— tal cual, aún en su propia naturaleza, lo ha transformado Cristo. Y,

para filosofar, no puede partir de otra cosa, no se puede servir de otra cosa. Si el espíritu no está cerrado en sí mismo —y no se ha afirmado esto sino por haber hecho del espíritu una cosa— no puede sin embargo huir de sí mismo. El tiempo es irreversible. Todo filósofo de hoy día, con la condición de que sea bastante perspicaz para superar el positivismo y entrar verdaderamente en la filosofía, quíeralo o no, y en una medida variable que puede ser justamente la de su propia perspicacia, es un filósofo cristiano (de Lubac, *l. c.*, p. 253).

El aporte del existencialismo a la preapologética blondeliana

Llegar a establecer la conciencia moral, la obligación moral de la opción, era un grande paso para resolver el problema religioso. Pero todavía faltaba mover... hacer desear, ayudar a la *voluntas rationis* a conformarse con la tendencia natural, la *voluntas naturae*.

El hecho religioso ya no habría de solucionarse en el plano de la razón pura. Era necesario *hacer sentir* el misterio de la existencia. Es curioso notar que la música, el teatro y la guerra han sido quizá los más fieles aliados en esta empresa. La contingencia se experimenta mejor que se define, diremos recordando el dicho de Kempis acerca de la compunción, o el de Santo Tomás acerca del conocimiento y experiencia de la castidad.

El mismo San Ignacio de Loyola, en unas notas dictadas, acerca de las condiciones ideales para hacer ejercicios, decía: *Que no esté tan aficionado a alguna cosa, que sea difícil traerlo a que se ponga a igual balanza delante de Dios, mas que esté angustiado en alguna manera, con el deseo de saber qué haya de hacer de su persona, y ambiguo...* (MHSI, M. Ignat., p. 786).

Santo Tomás, en su Comentario a San Pablo (*II Corint.*, IV, 8) sobre las palabras *tribulationem patimur sed non angustiamur*, expresa: *Loquitur ad similitudinem viatoris, qui quando non patet ei via, qua exeat de aliquo arcto loco, angustiat, quasi dicat: homines, qui solum in mundo confidunt, angustiantur, si undique a mundo tribulantur, quia non patet eis via remedii, cum non sperent nisi de mundo. Sed nos, licet tribulemur in*

mundo, quia tamen confidimus de Deo et speramus in Christo, patet nobis via evasionis et auxilii a Deo, et ideo non angustiamur. La misma doctrina en el cap. VI, 12: *sciendum est quod angustiarum idem est quod includi in aliquo, unde non patet alius aditus evadendi...*

Una angustia lleva a la nada, a la náusea, a la desesperación; la otra posible, dentro de la concepción idolátrica del hombre, que señalaba el Cardenal Suhard en *Le Sens de Dieu*, al «coronémonos de rosas, comamos, y bebamos, cras moriemur...»

La filosofía existencialista de Marcel, Lavelle, Le Senne y otros católicos de primera fila, *filosofía abierta* a lo sobrenatural, al tipo de la filosofía de Blondel, responde exaltando la virtud de la esperanza:

C'est la foi qui est facile et de ne pas croire qui serait impossible.

C'est la charité qui est facile et de ne pas aimer qui serait impossible.

Mais c'est d'espérer qui est difficile.

Et le facile et la pente est de désespérer et c'est la grande tentation, escribía Péguy.

El filosofar deja de ser una dialéctica para ser una horadación en el propio misterio del Ser que es y de los seres que somos, conscientes que El que es, irreversiblemente se ha constituido *intimior intimo meo*.

La fe no será sino la revelación del misterio de Dios y al mismo tiempo del misterio del hombre. El encuentro, por el cual suspira la creación toda, con *gemitibus inenarrabilibus, vanitati subiecta non volens*, importa la afirmación de esa Persona, para poseerla. Mientras tanto, la esperanza:

La petite Espérance s'avance entre ses deux grandes soeurs et on ne prend seulement pas garde à elle.

Sur la route montante

Trainée, pendue aux bras de ses deux grandes soeurs,

Qui la tiennent par la main,

La petite Espérance

S'avance

Et au milieu... elle a l'air de se laisser traîner.
 Et en réalité c'est elle que fait marcher les autres.
 Et qui les traîne.
 Et qui fait marcher tout le monde...
 C'est elle, cette petite, qui entraîne tout... (Péguy).

NOTA BIBLIOGRAFICA

1. En primer lugar una vista de conjunto de la tendencia, en el artículo de vulgarización del P. DANIELOU, s. 1.: hacerse cargo que las fórmulas simplificadas deben ser matizadas en el sentido de la medida.

ÉTUDES, Avril 1946: *Les orientations présentes de la pensée religieuse*. Notar en las pp. 14-15 la exposición del rol del P. Teilhard de Chardin. Nota bien las dos tendencias extremas del pensamiento que el cristianismo puede integrar: el existencialismo por una parte, y por la otra la visión cósmica progresiva: Kierkegaard y Teilhard.

2. Sobre la influencia del pensamiento científico en esta teología; fué entre otros el rol del P. TEILHARD, que no ha hecho obra de teólogo sino de sabio biólogo: él ha dado a los teólogos la dimensión «tiempo», en pos de Bergson: evolución cósmica y humana. Al respecto se puede ver:

VIE INTELLECTUELLE, 1933, Tomo 24, pp. 218-222: respuesta de Teilhard a las razones de la incredulidad moderna.

ÉTUDES, 20 Marzo 1939. TEILHARD: *La mystique de la Science*.

ÉTUDES, Mayo 1946. TEILHARD: *Vie et Planètes*.

ESPRIT, Agosto-Septiembre 1946, pp. 235-56. TEILHARD: *Le Christianisme et la Science*.

PSYCHE, Noviembre 1946. TEILHARD: *Le Cone du Temps*.

BULLETIN DE LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE DE TOULOUSE, Dec. 1947, p. CIII. BRUNO DE SOLAGES: *La pensée chrétienne face à l'évolution*.

3. Respecto a las publicaciones de la escuela en el campo teológico, ver algunos textos sobre el sentido de la historia, que es una de sus características esenciales:

Collection *Théologie de Fourvières*: N.º 1. BOUILLARD: *Conversion et grâce chez St. Thomas d'Aquin*. Ver en la conclusión los matices, notando bien las reservas que añade a su pensamiento (p. 221): Para evitar todo equívoco, no temos que las afirmaciones absolutas que oponemos a las representaciones contingentes comprenden no solamente el dogma definido, es decir, las proposiciones canonizadas por la Iglesia, sino también todo lo que está contenido explícita o implícitamente en la Escritura y Tradición. Comprenden así lo invariable o absoluto del espíritu humano, principios primeros y verdades adquiridas,

necesarias para pensar el dogma. Oponemos este conjunto de invariantes a lo que hay de contingente en las concepciones teológicas. Es esencial comprender que esos invariantes no subsisten *à côté* e independientemente de las concepciones contingentes. Se conciben y se expresan necesariamente *en ellas*. Pero cuando cambian, las concepciones nuevas contienen las mismas relaciones absolutas, las mismas afirmaciones eternas». (Obra alabada por el P. BOYER, s. I. Gregorianum 1946, pp. 157-60). N.º 3. DE LUBAC: *Corpus Mysticum*, p. 365, nota E. *Une illusion de l'histoire de la théologie*: estas líneas observan que es simplista concebir la historia de la teología como un progreso lineal en una perspectiva y una visión del mundo única. Es algo más complejo y múltiple. N.º 8, *Surnaturel*, del mismo autor. Ver al respecto las respuestas del mismo a las dificultades, en RSR, Janvier-Mars 1949.

Sobre la evolución del dogma: DE LUBAC: RSR, Janvier-Mars 1948, praesertim pp. 155-158.

4. Este sentido de la historia está ligado al sentido de *la relatividad de los sistemas y de las concepciones racionales*. (Nota: no se subestiman de ninguna manera los sistemas tradicionales de filosofía en la Iglesia; pero no se quiere encerrarse dentro de ellos al punto de paralizar todo progreso del pensamiento. La relatividad de los sistemas no es sino parcial). Se le da una tarea, sea en teología sea en filosofía, a las facultades de intuición, al simbolismo y al desarrollo histórico del espíritu humano, que puede expresar las mismas verdades religiosas en sistemas diferentes y en visiones del mundo un poco diferentes, según las épocas. Los textos citados expresan este punto de vista. Ver también: RSR. Avril-Juin 1948. BOUILLARD, *Notions conciliaires* y *Analogie de la Verité*, p. 264-267. (El resto de la controversia con el P. Garrigou Lagrange no es interesante, porque el P. G.-L. adopta una posición demasiado fixista y geométrica).

En efecto, la revelación y el cristianismo no son en primer lugar un sistema, sino una Persona, y la fe es en primer lugar la adhesión a la persona de Cristo, RSR. Octubre-Diciembre. *La théologie et ses sources*, par DE LUBAC et DANÉLOU, en especial: pp. 396 398.

Sobre la aplicación de esta tendencia a la apologetica:

DE LUBAC: *De la Connaissance de Dieu*, ed. Témoignage Chrétien... *La lumière de Christ*, Tém. Chrét., chez Mappus.

5 Esta noción de la búsqueda religiosa permite al pensamiento, si no se encierra en un sistema, enriquecerse con todo lo que los sistemas filosóficos antiguos y modernos pueden aportar de verdadero. Además de los textos citados ver:

RONDET, *Gratia Christi*.

LE BLOND, en RSR. Avril 1947: *L'analogie de la Verité*: Réflexions d'un philosophe sur une controverse théologique.

RONDET, RSR. *Hegelianisme et Christianisme...*

6 Todo esto está ligado a una filosofía, pero a una filosofía en el sentido más amplio de la palabra y muy poco sistemático: tendencia filosófica abierta:

- a) filosofía de la persona;
- b) pero filosofía de la persona en su situación histórica; desarrollo y progreso de la historia, el cristianismo está esencialmente en la historia;
- c) ...y en su situación cósmica (evolución del universo y de la vida) y social: este aspecto es uno de los más importantes, aspecto de todo el cristianismo (DE LUBAC: *Catholicisme*) como, por otra parte, de la persona humana, que es esencialmente social.

De ahí la importancia, desde el punto de vista religioso, de la historia, de la filosofía de la historia, de la sociología, y de las ciencias (inserción del hombre en el cosmos).

Es en fin una filosofía que da un justo lugar a la intuición, al valor espiritual de la acción (cf. BLONDEL) y a la experiencia, al lado de la razón; da su lugar al símbolo y al simbolismo, al lado del concepto. En el aspecto social, solidaridad, comunidad del cristianismo.

RONDET, *Le mystère du péché originel*. Tém. Chrét.

DE LUBAC, *Catholicisme*.

En el aspecto cósmico, además de TEILHARD:

RIDEAU, *Consécration*, Desclée, 1943.

MOUROUX, *Sens chrétien de l'homme*. Coll. Théologie.

7. Como método, esta escuela se caracteriza por una vuelta a los Santos Padres y a la Escritura. Como ejemplo de método se puede leer *Catholicisme*, ya citado.

PARA UNA SOCIOLOGIA DE LA PERSONALIDAD

Por el DR JUAN PICHON-RIVIÈRE. — Buenos Aires

La persona humana, tal como la estudian los metafísicos, no agota las investigaciones sobre la personalidad; hay manifestaciones existenciales, que a través de sus propiedades y accidentes constituyen para el sociólogo un tema de investigación inagotable. Son los problemas que atañen a lo que denomino *personalidad*, expresión social de la persona.

Para fundar el distingo entre persona y personalidad, nada mejor que este párrafo de la obra «De la monarquía» de Dante Alighieri: «Cuando dicen: las cosas que son del mismo género han de reducirse a una del mismo género, que sea medida de éste, dicen verdad. E igualmente dicen verdad cuando afirman que todos los hombres son de un mismo género. Y también concluyen verdad, cuando de ello infieren que todos los hombres deben reducirse a una medida en su género. Pero cuando de esta conclusión subinfieren lo del Papa y el Emperador, se equivocan según el accidente.

«Para que resulte evidente recordemos que una cosa es ser hombre y otra es ser Papa. Y del mismo modo, una cosa es ser hombre y otra es ser Emperador; como una cosa es ser hombre y otra ser padre y señor; el hombre, en efecto, es lo que es por la forma substancial, por la que tiene especie y género y se pone bajo la categoría de la substancia. El ser padre es una forma accidental, relativa a cierta especie y género, y se pone en la cate-

goría de lo que es con respecto a algo, o sea de la relación. De otro modo, todas las cosas se reducirían a la categoría de la substancia, porque ninguna forma accidental subsiste por sí, sin la hipóstasis de la substancia subsistente: lo que es falso. Siendo, pues, el Papa y el Emperador lo que son por ciertas relaciones: por el Papado y por el Imperio, que son efectivamente relaciones, una en la esfera de la paternidad y la otra en la esfera de la dominación, resulta manifiesto que el Papa y el Emperador, en cuanto tales, deben colocarse en la categoría de la relación y ser ordenados a lo que exista en ese género»¹.

II. — En realidad todo individuo actúa en sociedad con una doble personalidad. La persona, substancia completa, dotada de conocimiento y voluntad racionales y dueña de sus actos, es un concepto metafísico que no explica íntegramente la personalidad. En la realidad existencial, me encuentro con personas de un determinado *sexo*: varones y mujeres; de una determinada *edad*, cuyas características psicológicas me interesan sobremanera en el trato social y jurídico que mantengo con ellas, pues el niño, el joven, el adulto y el anciano, ocupan, cada uno de ellos, lugares distintos y desempeñan funciones distintas. Además, esas personas poseen *aptitudes* desiguales; algunas tienen inclinaciones marcadas para ejercer ciertas funciones y vencer todos los obstáculos que se oponen al ejercicio de éstas, mientras que a otras no les interesa tanto el tipo de ocupación cuanto las ventajas materiales que sacan del ejercicio de un oficio o profesión cualquiera.

No se trata solamente de la *persona* en sí, lo que tengo en cuenta en el trato social, sino ciertas calidades, ciertas funciones, ciertas propiedades adjuntas a ella.

En efecto, además de la *persona* propiamente dicha, está nuestra *personalidad social*, la que entra a formar parte de la sociedad. Como *varón*, soy parte de la sociedad familiar, donde desempeño una *determinada función*; como *mujer*, la persona de este sexo desempeña una *función* específica que sólo ella puede ejercer. Lo que me interesa, pues, en estas calidades, es, en primer término, las *funciones* que desempeñan. El sexo y la

¹ L. II, Cap. XII, trad. castellana de E. Palacio, Ed. Losada, pág. 118.

edad son las calidades más visibles, pero no menos importante es el *tipo*. Así me interesa el tipo del *artista*, el del *hombre de negocios*, el del *militar*, no solamente para perfeccionar mi trato con ellos, sino porque en estas personalidades se hallan funciones esenciales para la sociedad y, por otro lado, en cada uno de ellos está latente un impulso que, si no está ubicado en el conjunto de la Ciudad y en la jerarquía que le corresponde, amenaza absorber las actividades humanas, orientándolas según las directivas de su mentalidad, siempre incompleta, y de su técnica vital, siempre unilateral.

La hegemonía del hombre de negocios, en nuestras democracias capitalistas, es la prueba más evidente de que su *personalidad*, y no su persona, es la que actúa. De ahí el interés primordial de las investigaciones sociológicas sobre esta materia.

De ahí también la necesidad de encarar el estudio de los *impulsos funcionales*, en cada personalidad.

III. — Veamos cómo los teóricos de la democracia individualista han anulado esas personalidades.

«El que se atreve a intentar la institución de un pueblo —dice Rousseau— debe sentirse capaz de cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana; de transformar a cada individuo que, por sí mismo, es un todo perfecto y solidario, en parte de un todo mayor, del cual este individuo recibe de algún modo su vida y su ser; de alterar la constitución del hombre para reformarle; de sustituir una existencia parcial y moral a la existencia física e independiente que hemos recibido todos de la naturaleza».

Este párrafo es de una importancia sociológica fundamental. Bien vale la pena transcribirlo en su integridad. «Es preciso, en una palabra, que quite al hombre sus fuerzas propias para darle otras extrañas a él y de las cuales no puede usar sin el auxilio de otro». Vale decir, que es preciso sustituir los valores espirituales y políticos de la naturaleza humana, las *inclinaciones naturales* hacia la sociedad, por ese artificio político que llama institución. Pero esta sustitución, para Rousseau, debe ser radical: «Cuanto más muertas y anuladas están las fuerzas naturales, tanto mayores y duraderas son las adquiridas y tanto más sólida y perfecta es la institución». Y termina el párrafo con esta construcción política estupenda: «De suerte que cuando cada

ciudadano nada es por sí y nada puede sino con todos los demás, y cuando la fuerza adquirida por el todo es igual o superior a la suma de las fuerzas naturales de todos los individuos, puede decirse que la legislación se halla en el más alto grado de perfección que puede esperar»².

Esto es, repito, la anulación de la personalidad del individuo, sumergida en el cuerpo político.

De las afirmaciones de Rousseau destaquemos este principio: *transformar a cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solidario, en parte de un todo mayor, del cual este individuo recibe, de algún modo, su vida y su ser.*

No ignora que la sociedad es un todo y que el individuo es parte de ese todo, pero su gravísimo error es querer sustituir el *todo orgánico natural*, como conjunto de funciones necesarias desempeñadas por la personalidad, por un *orden artificial*, fundado en el número. No cree que el individuo posea aptitudes naturales para unirse con sus semejantes y estima necesario «alterar la constitución del hombre para transformarle», sustituyendo «una existencia parcial y moral a la existencia física e independiente que hemos recibido de la naturaleza»*.

¿Cuáles son estas fuerzas naturales de que habla Rousseau, que se funden en el anonimato del cuerpo político, que tiene existencia, vida y voluntad? Son todas las aptitudes, las vocaciones, los *impulsos de la personalidad*, que trascienden a lo social y a lo político.

El tema es fundamental, pues no olvidemos que al disolverse en el cuerpo político las personalidades, se pierden valores irremplazables para la sociedad política. La eliminación de las sociedades imperfectas, en la doctrina de Rousseau, es en definitiva la eliminación de funciones esenciales, como la que desempeñan *los sexos. La jefatura, las clases sociales, el estilo nacional*, son también valores anulados por aquella doctrina.

IV. — *El todo orgánico* de la sociedad, presidido por la unidad de orden, es, en realidad, el que otorga su jerarquía a las

² «Contrato social», L. II, c. VII.

* Desde Rousseau las instituciones, como modos de obrar impersonales, han suplantado a las personas en el desempeño de las funciones sociales.

distintas personalidades. No pueden concebirse las propiedades y accidentes de la persona humana sin la categoría de relación y fuera del todo. En este sentido es preciso interpretar las palabras siguientes de Aristóteles: «No puede ponerse en duda, dice, que el Estado está naturalmente sobre la familia y sobre el individuo, porque el todo es necesariamente superior a la parte, puesto que una vez destruído el todo, ya no hay partes, no hay pies, no hay manos, a no ser que por una pura analogía de palabras se diga una mano de piedra, porque la mano separada del cuerpo no es ya una mano real»³.

Es decir que, para el filósofo, la realidad de la mano está *en lo que representa* esta mano en el *todo*; en el *sentido* que tiene con respecto a ese todo y en la *función* que desempeña en él. «Las cosas se definen en general, prosigue Aristóteles, por los actos que realizan y pueden realizar, y tan pronto como cesa su aptitud no puede decirse que sean las mismas; lo único que hay, es que están comprendidas bajo un mismo nombre». (*Id., id.*).

Nuestro individualismo al promover la atomización de los individuos, sólo dejó subsistente la relación de individuo a Estado. Las sociedades intermedias fueron suplantadas por cuadros jurídicos artificiales que no poseen ninguna de las propiedades políticas y espirituales necesarias para el desarrollo completo de la personalidad. Todo lo contrario; estos nuevos cuadros obedecen a ciertos intereses que no se ajustan al bien común y cuanto más crecen, más crece el anonimato, el peor enemigo de la personalidad. Su consecuencia inmediata, el progreso de la irresponsabilidad individual, ha sido señalado como característica del mundo moderno por Kierkegaard⁴.

El individualismo creyó que suprimiendo las sociedades intermedias liberaba al individuo de ataduras que lo sometían al conjunto de que formaba parte. Este movimiento de aspiración a la autonomía individual es característico de todas las actividades. De ahí el interés sociológico y político en determinar *en qué plano* se realiza esta desintegración, cuyo origen primero está en lo religioso.

³ «La Política», L. I, Cap. 1. Conf. «Metafísica», L. XII, Cap. 10.

⁴ Kierkegaard, «Antígona». Versión española de J. Gil Albert.

Por eso la reconstrucción de la personalidad es un problema que interesa en lo más íntimo a la civilización occidental. La amenaza del colectivismo, sustentado por una doctrina insuflada por lo peor que tiene la civilización asiática, es el peligro mayor.

Esta reconstrucción, contrariamente a la ideología liberal, ha de hacerse en los cuadros naturales donde el individuo desempeña funciones necesarias, no solamente para él, sino para el todo. Las diferencias individuales, tan ignoradas como combatidas por el individualismo, son en realidad los pilares de la sociedad. Los sexos, las edades, los tipos humanos, los estilos nacionales, son otras tantas diferencias cuya trascendencia política, en el sentido científico de este vocablo, es decisiva para la vida de la Ciudad.

Los sociólogos tienen una tarea muy importante que realizar; su aporte será valiosísimo para la Ciencia Política, la que necesita los datos que la Sociología puede suministrarle sobre el significado político de las diferencias individuales, verdaderas *categorías existenciales*, cuyas funciones han sido desconocidas por el mundo moderno.

EL HOMBRE, LA SOCIEDAD Y EL ESTADO *

CONCEPTO CRISTIANO DE LA LIBERTAD

Por el DR. SALVADOR M. DANA MONTAÑO

Correspondiente de la Academia Argentina de Ciencias Morales y Políticas

I n t r o d u c c i ó n

Diversos hechos universales y contemporáneos denuncian elocuentemente una tremenda crisis¹, mundial y actual, de los regímenes políticos inspirados en las doctrinas prevalentes hasta nuestros días. La rebelión de las masas, la desocupación, el pauperismo y la miseria, las crisis económicas y financieras, las huelgas, las guerras, etc., son los avisos y las voces de alarma que nos dicen que hay una notable desproporción entre las realidades sociales y las estructuras formales que pretenden encauzarlas y regirlas. Crisis, en suma, política, pero de profunda raíz gambre social y económica. En el fondo, es una crisis de ideas o

* El autor ha reproducido para CIENCIA Y FE, enriqueciéndolos con notas sobre la doctrina pontificia, los fundamentos de la ponencia presentada sobre el título del presente trabajo al Primer Congreso Interamericano de Antiguos Alumnos de la Compañía de Jesús, reunido en San Pablo y Río de Janeiro, en sept.-octubre de 1948. Dada la extensión del trabajo, nos vemos obligados a dividirlo para su publicación en dos partes. En ésta primera el autor va exponiendo los fundamentos de su doctrina; en la segunda —que aparecerá en el próximo número— extraerá las consecuencias y conclusiones. (N. de la D.).

¹ No empleamos aquí la palabra «crisis» como equivalente a decadencia o a agotamiento; ni exclusivamente en su significado etimológico, de mutación considerable que sobreviene, para bien o para mal, en el curso de un proceso; o en el sentido extensivo de momento decisivo de un grave negocio, de consecuencias importantes. Como hemos dicho en ocasión reciente, la usamos, a falta de otra más adecuada, en su triple y complejo significado: 1.º) de ruptura e in-

de doctrinas políticas, de los fundamentos mismos de los sistemas vigentes; crisis proveniente de sus basamentos, que son las concepciones fundamentales del mundo y del hombre, de la persona humana y de la sociedad, y, por reflejo, del Estado, de la libertad y de la autoridad. El Profesor Gonzaga de Reynold dice muy bien: «Basta que un error se produzca en el punto de partida, en la concepción del hombre y de la vida, en la escala de valores, para que en el punto de llegada se derrumbe toda una civilización» (*La Europa trágica*, trad. de Alejandro Ruiz Guñazú, Edit. Difusión, 1939, t. I, p. 14). Tanto la revolución francesa como la rusa parten del mismo error inicial: una concepción falsa del hombre; falsa porque le disocia de Dios, niega la caída original y subordina el destino humano a la felicidad terrena. Por esto, agrega el mismo autor, el materialismo desorganiza la sociedad y el liberalismo conduce al estatismo, del que la revolución rusa es el último grado (*id. id.*, p. 46): «...una falsa concepción del hombre en la vida política y social conduce inevitablemente a errores mortales y a revoluciones sangrientas» (*ibidem*).

Las doctrinas políticas nacen, según los autores, en los intersticios de las grandes crisis. Son formuladas por hombres clarividentes que, por reacción ante la injusticia de las situaciones preexistentes, formulan arbitrios para conjurarlas. Comienzan por ser explicaciones nuevas de viejos hechos: la humanidad, la autoridad, la libertad, etc. Así nacieron, en su época, el individualismo y el liberalismo y las teorías colectivistas

terrupción; 2.º) de revaloración o de reelaboración; y 3.º) de desenlace o de decisión, es decir, de evolución hacia un fin en la situación de angustia y de indecisión, provocada por el quebrantamiento o el falseamiento de la vigencia o de la vivencia de las formas políticas. La empleamos, coincidiendo con su significado etimológico, en cuanto tiene de comienzo del fin, bueno o malo, de la situación actual, y como prolegómeno de nuevas estructuras formales, más en consonancia con las viejas convicciones y esperanzas, que engendran las nuevas ideas. Pero no la circunscribimos al campo ideológico, porque no es solamente una renovación o reelaboración de ideas o de doctrinas; es de hechos y, por su magnitud y proyecciones, de hechos que pueden constituir verdaderos cataclismos sociales, porque a la revolución ideológica o espiritual sigue de cerca la revolución material, la de los acontecimientos que corresponden a dichas ideas. Este término puede, pues, suscitar tanto la idea de una perversión o de una desviación actual cuanto de un renacimiento futuro o inmediato.

(el fascismo, el nazismo y el comunismo), que son reacciones modernas contra las viejas teorías individualistas; lentes metafísicas, como han sido llamadas, que, partiendo de premisas falsas o erróneas, han coloreado los sistemas políticos de visiones deformadas de la realidad humana, social y política. Hora es ya, pues, como los jefes de la Cristiandad lo han dicho, de que el catolicismo exhiba el caudal de verdades que la Filosofía perenne le suministra para conjurar esta tremenda crisis ideológica, que está en la base de la crisis social y política, universal y contemporánea ². En síntesis: esta crisis, que no es europea ni americana, que afecta por igual a los países antiguos y a los modernos, que aflige por doquier a la humanidad, tiene por origen los errores sobre el fin del hombre y de la sociedad y sobre la estructura, el poder y los límites de ésta, que se han deslizado en los cimientos de los regímenes imperantes. Se requiere entonces una revisión inteligente del pensamiento político prevalente y una exposición fiel del pensamiento cristiano y católico sobre el particular. Veremos luego cómo hay lugar para una tercera posición, entre las posiciones extremas; y cómo, entre las teorías colectivistas e individualistas en boga, puede situarse la teoría *personalista* o cristiana, que, sin dejar de ser teocéntrica, como debe ser toda teoría que aspire a basarse en la realidad y la verdad y a interpretar cabalmente la creación, se funda en

² «La fe —dice Gonzaga de Reynold— es fuente de vida y la idea es condición del hecho» (*ob. cit.*, tomo I, p. 42). Las ideas empiezan a convertirse en condición de los hechos en el siglo XVIII, en razón de la difusión de la opinión pública. De ahí el peligro de las ideas falsas o erróneas. Por el contrario, «ideas justas y verdaderas nos ayudarán a reconstruir y a reconstruir sólidamente» (*id. id.*). Su difusión es obra de la educación. El mismo autor ha dicho que la educación liberal y democrática es una escuela de escepticismo, que trasmite fórmulas sin doctrinas (*ob. y tomo cit.*, p. 23). «...Nuestro tiempo sufre más bajo la anarquía intelectual que bajo la crisis económica. Esta tiene por causa, en último análisis, a aquélla. La indisciplina en las costumbres proviene también del desorden en las ideas. Los orígenes de este desorden son lejanos. Pero si nos remontamos tan sólo al siglo XVIII, constatamos que es a partir de la «filosofía», donde se produce el arraigo progresivo en la vida política social, en las leyes e instituciones, de los errores fundamentales, cuyas consecuencias pagamos tan duramente. Todos los errores se reducen, por lo demás, a un error único: el anticristianismo intelectual, que descompuso al hombre primero y a la sociedad después» (*ibidem.*, tomo II, p. 279).

una acertada visión del hombre, de la sociedad y del Estado. Recién cuando se admite, como se debe, que el mundo es una «unitas sub Deo», y la humanidad una «respublica sub Deo»³ se logra fundamentar sobre bases sólidas la doctrina política. Este principio de la unidad del mundo, que es una multiplicidad que se unifica en Dios, el cual es a su vez el vértice de la escala de los seres y el centro de la esfera cósmica, es el elemento del espiritualismo cristiano que domina todo el problema de los fines del Estado (dice Monseñor José Graneris en *Costituzione e Costituente*, Roma, 1946, p. 52). Pero la unidad del género humano no obsta a la coexistencia de entes o unidades inferiores, individuales y colectivas, entre las que se cuentan las personas morales y el Estado mismo, a las que este principio de la «societas generis humani» reduce a su verdadero papel, delineando sus fines propios, conforme a la naturaleza y fines de la «respublica sub Deo». El hombre pasa así al primer plano en el terreno temporal; adquiere la categoría de *persona*, que tiene un destino sobrenatural, y, por consiguiente, derechos y deberes que el Estado está llamado a tutelar, del mismo modo como está obligado a respetar la unidad del mundo y la unidad del género humano, como límites insuperables a su poder.



Ninguna doctrina, en ningún tiempo, estuvo destinada a ejercer más profunda y directa influencia en el campo político que el cristianismo, por su concepto acerca del hombre y del Estado y, por ende, acerca del ámbito, naturaleza y límites de la libertad y de la autoridad, que son de la esencia de toda ordenación política. Se ha dicho que la perversidad descubierta por la anterior guerra mundial, con sus tremendas secuelas (fusilamientos en masa, campos de concentración, torturas, etc.), fueron posibles por haberse olvidado el mensaje de Cristo: la exaltación

³ Según enseña S. S. Pío XII en su Encíclica *Summi Pontificatus* del 20-X-1939, el género humano es uno, por su común origen en Dios, por la unidad de naturaleza, por la unidad de su fin inmediato y de su misión en la tierra, por la unidad de habitación (la tierra y sus productos), por la unidad de su fin sobrenatural y por la unidad de los medios para conseguir ese fin (§ 18).

de la persona humana, erigida por Él sobre la tierra como el valor *primordial*, por encima de cualquier otro.

Ninguna teoría, religiosa o de otro orden, tuvo en efecto, en el hecho, más inmediata, eficaz y bienhechora repercusión que el catolicismo, aún sobre los mismos regímenes liberales. Romano Guardini dice que la verdadera libertad proviene del cristianismo, y que es indudablemente verdadero el pensamiento de Kierkegaard según el cual hasta la llegada del cristianismo no se produjo la total madurez de la persona humana (*El mesianismo en el mito, la Revelación y la política*, Madrid, 1948, p. 129). El cristianismo, en efecto, saca a las nociones de libertad y de autoridad, pivotes del régimen político, del terreno movedizo de las teorías individualistas y colectivistas, artificiales y arbitrarias, como todas las que no se fundan en última instancia, como la cristiana, en la naturaleza del hombre, y las buscan en su voluntad o en otro origen convencional, y las coloca sobre la base granítica del orden y de la providencia de Dios, es decir, sobre los principios inmutables e incommovibles de la Filosofía perenne.

En una época que se caracteriza por la confusión de conceptos, verdadera Babel ideológica, y por la crisis de los valores, es oportuno fijar el concepto cristiano del hombre, de la libertad y del Estado. Sobre todo el concepto cristiano de la libertad. «¡La libertad (exclama Monseñor Mermillod) es una cosa santa!» Sin embargo, se ha llegado en alguna parte a considerar como sospechosos o subversivos a quienes proclaman o defienden a la libertad⁴. En los regímenes opresivos es «tabú» mencionar esta palabra y, con mayor razón, sostener su necesidad. Se confunde la obligación de acatar a la autoridad legítima y justa, ejercida conforme a derecho y según la equidad, con la sumisión ciega, incondicionada, y con la esclavitud.

Por eso se ha dicho, y con razón, que «...los espíritus más atentos, los ánimos más apasionados, entre los cuales fermentan los gérmenes de aquella profunda revolución social que golpea

⁴ En rigor, según decía S. S. León XIII en su Carta Apostólica *Praeclare gratulationis*, del 2-VI-1894, «...la libertad individual no puede ser a nadie sospechosa ni odiosa. Porque, siendo absolutamente inofensiva, no se alejará de lo verdadero y de lo justo, en armonía con la tranquilidad pública».

a las puertas de los tiempos nuevos, miran con gran fe y esperanza a la idea cristiana, como la única capaz de defender a la vez las razones del hombre y las de la comunidad, las exigencias de la libertad y las de la justicia» (*Per la comunità cristiana*, Roma, Editrice Studium, 1945, p. VI).

Esta situación impone a los católicos un deber particular: el de proclamar y difundir los conceptos cristianos de persona humana, de libertad y de autoridad. Cada época tiene necesidad de refirmar determinados derechos. Actualmente es necesario defender algunos que se ven particularmente conculcados o desconocidos⁵. Si por doquier las libertades, públicas o privadas, están amenazadas o jaqueadas, los católicos tenemos el deber de defenderlas, de acuerdo a la doctrina cristiana. De una idea exacta —filosófica y políticamente hablando— del hombre, de la sociedad y del Estado, surgirán nítidos, intergiversables, los conceptos cristianos de la libertad y de la autoridad, porque la primera no es más que la resultante o el coeficiente del movimiento personal no regulado ni regulable, por su naturaleza, por la autoridad, y ésta no es otra cosa que el poder que Dios ha trasmitido al Estado para cumplir sus fines. Automáticamente quedan fijados los límites y la naturaleza de una y de otra, y se restablece el roto equilibrio de los sistemas políticos, que ora exageran a una o a otra, ora subestiman a una de ellas en detrimento de la otra.

Anticipándome a una posible objeción, diré que la Iglesia no tiene, es cierto, una misión política ni aspiró nunca a formular doctrinas políticas; pero hay, sin duda, una teoría de la vida política extraída de la sociología cristiana y pensada a la luz del cristianismo, como dice en la advertencia preliminar a su *Ini-*

⁵ Tal es, por ejemplo, la *libertad académica*, reclamo contemporáneo de una vieja libertad intelectual, que ha sido definida por el profesor de la Universidad de Manchester Michael Polanyi como «la unidad entre la pasión creadora personal y la buena disposición para someterse a la tradición y la disciplina» (en *The foundations of academic freedom*, Society for freedom in Science, de Oxford, 1947); la *libertad de información*, que comprende el libre acceso a las fuentes informativas y la libertad de distribuir y publicar noticias, sin censura previa; la *libertad de recibir noticias por radiotelegrafía y radiotelefonía*, sin cortapisas; y la *libertad de interpretación judicial*, complemento inseparable de la justicia independiente, que reclama el Mensaje Pontificio de Navidad 1942.

tiation à la Science Politique el Profesor Jules-Bernard Gingras de la Universidad de Montréal (p. 9). Hay, en mi concepto, una doctrina política de la Iglesia Católica y un sistema católico de Política, que conviene precisar y proclamar⁶. No pretendemos sustituirnos a la jerarquía eclesiástica y declaramos humildemente carecer de la competencia necesaria para esclarecer tan delicadas cuestiones, como son las políticas. Pero, apoyándonos en la autoridad de los Sumos Pontífices, que en distintos documentos pontificios se han ocupado de ellas o de cuestiones conexas, y valiéndonos de los textos elaborados y aprobados por doctas reuniones de católicos, creemos cumplir con el referido deber contribuyendo a formular los principios católicos del ordenamiento social y político. Todos los católicos tenemos el deber de información y de difusión de la doctrina cristiana y de sus aplicaciones concretas. Este deber comprende, según se ha dicho, la exégesis, el comentario, la exposición, la elaboración científica, el desarrollo y las aplicaciones prácticas. Un largo trabajo, que exige una lenta preparación y una activa realización. Felizmente, existen precedentes valiosos, como los Con-

⁶ Ver nuestro opúsculo *La doctrina política de la Iglesia católica* (Santa Fe, 1943). Cito allí la opinión del Pbro. Julio Meinvielle, quien dice: «Las condiciones presentes de la vida política reclaman con especial energía que el católico conozca la doctrina católica sobre la Política».

Se discute en doctrina si el Evangelio contiene un verdadero programa social y político. No vamos a entrar a dilucidarlo en este trabajo, porque nos parece un tema bizantino, en relación a otros más urgentes y prácticos o útiles cuya postergación no se justifica. Baste decir, como creemos, que es cierto y además incuestionable que desde la Edad Media el ideal o los ideales cristianos de vida se compenetraban recíprocamente con los programas concretos de reforma y de organización social, que tienen de común la aspiración de realizar una civilización integralmente cristiana, renovando y creando de nuevo, como dice Passerin d'Entrèves, cualquier aspecto de la vida humana (*La Filosofía política medioeval*, p. 20). Sobre unos pocos textos, en efecto, la Edad Media construyó una teoría política o de los problemas políticos (el orden social; la obediencia, etc.). Con posterioridad, los Sumos Pontífices del catolicismo han desarrollado una copiosa y fecunda doctrina social y política. Para los católicos medioevales el orden político no es meramente un orden natural, como para los paganos; es un orden providencial, pero que en nada enterpece la nativa libertad del hombre. La autoridad pública asume un carácter sagrado y la obediencia que le es debida, como la misma autoridad, adquiere por ello un fundamento religioso, que ennoblece la obediencia y la autoridad, sin obstar ni a la libertad ni al poder público, beneficio que no ha sido debidamente apreciado por la posteridad.

gresos de Pax Romana y del Instituto Católico de Actividad Social italiano, que me han suministrado gran parte del material utilizado en este trabajo. Hay que poner orden y luz en los espíritus, agitados y extraviados por los errores contemporáneos. Los que tuvimos la dicha y el privilegio de ser alumnos de la Compañía de Jesús debemos a la sociedad en que actuamos esta contribución de luces, que fuimos a pagar a San Pablo, en el Primer Congreso Interamericano de Antiguos Alumnos de la Compañía de Jesús, en Octubre de 1948.

I

EL HOMBRE

El concepto católico de persona

«...lejos de ser objeto..., es de hecho, debe ser y continuar siendo, su sujeto, su fundamento, su fin».
(Pío XII, en *Mensaje de Navidad*, 1942).

Sin una exacta determinación de lo que es el hombre, ontológica y éticamente considerado, respecto de la sociedad (civil y política, o sea, del Estado) no es posible enfocar debidamente el arduo problema de las relaciones entre el hombre, la sociedad y el Estado. De los errores de partida —errores filosóficos o simplemente conceptuales, que sirven de base a los sistemas elaborados sobre ellos—, nacen los mitos y los sofismas políticos en boga y se origina la crisis política contemporánea⁷. El

⁷ «Toda organización social y política deriva de una concepción del hombre y de la vida. La concepción produce la organización como una forma por ella animada. Y mientras logra animarla, la forma vive. Mas poco a poco la concepción se debilita, cede al empuje de una concepción más nueva y más fuerte, volviéndose inactual; cesa de corresponder a las condiciones económicas y sociales de una época dada, y finalmente se bate en retirada ante la acción simultánea de los hechos de orden político e intelectual. Entonces la forma se vacía, se diseca y se atrofia. Degenera en sistema nervioso primero y en mecanismo luego. Su existencia se prolonga gracias a la velocidad adquirida, a la tradición, al hábito y a la rutina. Por último, es barrida por el viento» (Gonzaga de Reynold, *ob. cit.*, t. I, p. 146). La afirmación y el triunfo de una ideología implica la destrucción de las formas creadas por las ideologías precedentes, y la construcción de nuevas formas en consonancia con aquélla.

fin o fines del Estado depende en último término de la concepción que se tenga del hombre y de sus relaciones con la sociedad. «Las instituciones políticas (dice el Profesor Hallowell) están influenciadas, por lo menos en un grado considerable, por la concepción del hombre y de su lugar y función en la sociedad» (*La decadencia del liberalismo como ideología*, traducido por el autor, p. xix del Prefacio de la versión original inglesa). No necesito agregar que solamente hay un concepto verdadero; los demás son falsos. Pero hay, sin duda, una *noción* de hombre o de persona que sirve para todos los hombres, o que todos los hombres, cualquiera sea su credo religioso o su ideología, comparten o aceptan; pero esto difiere del *concepto* cristiano que nos ocupa. Y lo que importa es extender este concepto cristiano a todos los hombres, como prenda de paz social y de prosperidad colectiva. «La extensión del concepto cristiano de persona —dice el XI Congreso Mundial de Pax Romana— ha de promoverse en primer lugar para cumplir el mandato evangélico de la universalidad de la doctrina cristiana, y en segundo término, para que la difusión de un concepto católico de la vida sienta las bases de una verdadera paz internacional» (*XIX Congreso Mundial de Pax Romana*, España, Junio-Julio 1946, p. 18-19).

Debemos rechazar enérgicamente, en primer lugar, las concepciones individualistas y colectivistas más en boga, que respectivamente exageran o trastornan el orden natural de las cosas en el concierto de la creación, desplazando al hombre del primer puesto en la jerarquía cósmica. Para Hobbes, para Rousseau, para Kant, para Hegel⁸, para Comte, para Marx⁹, el hombre

⁸ «La concepción social hegeliana es rigidísima: parte del principio de que el todo es antes que la parte: ella es un corolario de toda la concepción filosófica de Hegel. El individuo humano es un «momento» del proceso dialéctico de la idea: un momento que se inserta en la sociedad y en el Estado. El Estado es todo, es la realidad sustancial de la cual trae integralmente su fin y su valor: el fin supremo del hombre está en ser miembro del Estado. La doctrina del Estado totalitario se funda también en sus aplicaciones particulares. Poned esta doctrina al servicio de la crítica de la economía burguesa y de la sociedad burguesa: veréis de inmediato perfilarse en el horizonte político al Estado nacionalista, racista, etc., clasista» (*Costituzione e Costituente* cit., p. 298).

⁹ «La constitución soviética, como la burguesa, por una razón inversa, no es conforme al verdadero fin del hombre y al verdadero fin y a la verdadera

es el accidente; la sociedad la sustancia; el hombre es nada; la sociedad, el todo; la sociedad es el *prius*, el hombre el *posterius*; la sociedad es el fin, el hombre es el medio. Así ocurre siempre que no se ve en el hombre nada más que un individuo, en lugar de una persona. En cambio, para nosotros, los católicos, siguiendo a Santo Tomás, la sociedad es un todo al que el hombre se subordina; pero, a su turno, el todo está subordinado al hombre, porque existe por y para él. La persona trasciende a la sociedad, porque la sociedad, en último análisis —dice el Profesor Giorgio La Pira, de la Universidad de Florencia—, es medio¹⁰ y el hombre es el fin. «*Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua*» (*Costituzione e Costituente*, cit., p. 285).

El hombre no es, respecto de la sociedad, como la gota es al mar. La gota desaparece, absorbida por el conjunto. El hombre conserva su individualidad y no pierde su personalidad en sociedad. No enajena su nativa libertad, que es medio indispensable para alcanzar sus fines o condición «*sine qua non*» para cumplir su misión. Se une naturalmente a sus semejantes para defenderla y desarrollarla. Por su naturaleza, no puede prescindir de la sociedad o de la comunicación con los otros hombres. La sociabilidad humana es un fenómeno natural, históricamente demostrado. El hombre es una especie social por excelencia y por naturaleza. Por eso son falsos los supuestos puntos de partida de las teorías contractualistas, que atribuyen el origen de la sociedad a un pacto o convenio surgido de un estado de naturaleza salvaje, no social, preexistente a ella.

Tampoco está el hombre en la sociedad como la célula en

estructura de la sociedad. El hombre no es una función del cuerpo social, como el marxismo opina: la libertad del hombre y los derechos naturales que se fundan en ella... constituyen algo original e inatacable: el Estado que por cualquier razón quisiese destrozar esta tabla de valores, no puede dejar de ser un Estado mal construido, y por ello tiránico» (*id.*, p. 229). En otros términos: la teoría marxista se asienta sobre la misma errónea concepción del hombre y de la sociedad que la de Hegel.

¹⁰ «Porque la sociedad (enseña León XIII en su Encíclica *Sapientiae Christianae* del 10-1-1890) no ha sido instituida por la naturaleza para que la busque el hombre como fin, sino para que en ella y por ella posea medios eficaces para su propia perfección» (§ 2).

el tejido orgánico, o como el animal en la especie. La célula pierde en cierto modo su calidad de ente individual, y carece de personalidad dentro del conjunto. El hombre, además de individuo, es *persona*, con todos sus atributos. Tiene un fin en sí mismo, ordenado al fin último de la vida humana. Existe una ordenación distinta —dice el profesor español González Alvarez— de la persona y el animal respecto al Creador; el animal está ordenado *inmediatamente* a la especie y *mediatamente* a Dios; el hombre, en cambio, está ordenado *directamente* al mismo Dios (*XII Congreso Mundial de Pax Romana*, cit., p. 49).

Los conceptos mecanicistas y orgánicos de la sociedad han hecho olvidar o perder de vista a la persona humana. En la sociedad concebida como mecanismo, dice el Profesor Bobbio, no hay más que individuos, los cuales se emplean como medio para alcanzar fines exclusivamente individuales; en la sociedad concebida como organismo, los individuos son todos medios para un fin general que les trasciende. Ni en una concepción ni en otra tiene lugar la consideración del individuo como fin en sí mismo, en relación recíproca con otro individuo considerado también como fin; una y otra sólo tienen que ver, en suma, con individuos, y no con personas (*La persona nella Sociologia contemporanea*, Napoli, 1939, p. 33). La única persona que se encuentra en la nueva sociología es, según el mismo autor, la persona colectiva, hallazgo que viene a aumentar la dificultad. El concepto de colectividad aspira a sustituir al de sociedad y al de comunidad, como categoría fundamental de la sociología: «Lo colectivo es lo opuesto de lo individual, mientras que lo común es la integración de esto» (*ibid.*, *ibid.*, p. 34). «Corresponde ahora a la nueva Filosofía recuperar el sentido y el valor de la persona individual, y dar de nuevo al concepto de persona su significado tradicional, eliminando aquella falsificación de la persona y aquel disfraz del concepto de personalidad, que es la persona colectiva» (*ibidem*). El Profesor Bobbio reprocha a la moderna Sociología haber estado demasiado atenta al juego de las fuerzas sociales, siempre con constante unilateralidad «a parte societatis», como para comprender el significado de la persona humana. Es hora que ésta sea el objeto de una ciencia de la sociedad, y no un simple punto de vista de una verdadera Filosofía social, «vale

decir, una investigación del significado y del valor de la sociedad para el sujeto humano, y del sujeto humano en la sociedad» (*ibidem*). Carece de fundamento, a su juicio, la objeción fundamental que se hace a la persona humana, en el sentido que ésta sea por esencia algo aislado e incommunicable y que se agote en su individualidad: «...No solamente el concepto de persona no es incompatible con el de sociedad, sino que agregaremos que no hay sociedad que no sea sociedad de personas. Solamente allí donde se encuentran personas que se reconocen y se respetan una a otra como fin, se forma una íntima y duradera unión, presupuesto de aquella sociedad real que, por el hecho de establecer algo de *común*, puede llamarse bien comunidad. Donde sólo se encuentran individuos, los cuales se usan uno al otro como medio, atento cada uno a su propio fin, que no se transforma en fin común, no hay sociedad real sino sólo agrupación, que no realiza una íntima unión sino solamente un contacto exterior» (p. 35). La comunidad, según Bobbio, es la forma originaria de la unión de los hombres, y la sociedad es la formación límite en la escala del progresivo afianzamiento de los vínculos sociales. «No sólo el concepto de persona no es incompatible con el concepto de sociedad (insiste el autor), sino que también la persona explica toda su dignidad de realizadora y creadora de valores morales, en cuanto ella misma no está individualmente cerrada en sí, sino abierta al mundo social, vale decir, *socialmente dispuesta*» (p. 37). «Frente a la antinomia naturalista que coloca de un lado al individuo por encima de la sociedad (individualismo) y por el otro a la sociedad por encima del individuo (colectivismo) —concluye el Profesor Bobbio—, está la solución más profundamente especulativa, que recoge la implicación recíproca de la sociedad en la persona y de la persona en la sociedad» (*id.*, p. 39).

El hombre tiene la dignidad propia del ser humano, de la persona racional, que proviene de su origen y de su fin, vale decir, de su naturaleza, de su humanidad y de su destino sobrenatural. De ahí, como corolario, que la vocación política del hombre, que su derecho a pertenecer y a influir en la sociedad política, no dependa ni pueda depender de la voluntad del Estado, del poder de los que gobiernan o de otro fundamento extraño a su natu-

raleza, que le asigne la teoría política, sino que depende de su propia condición, en todas las latitudes de la tierra y en cualquier régimen político. El racismo, por ejemplo, que establece diferencias a este respecto entre los hombres por razones de su origen o de su sangre, atenta contra la elemental e indestructible dignidad humana. Esto no obsta a que, en el derecho positivo, admitida la dignidad inherente a la persona humana, se atribuya al hombre un valor político igual a *individualidad* (valor mínimo, o de la especie, invariable) más *personalidad* (valor *personal*, variable) ¹¹.

«El hombre como persona, según la concepción cristiana (se dijo en el último Congreso Mundial de Pax Romana), es una unidad sustancial, compuesta de cuerpo y de alma racional, dotado de libertad o señorío sobre sus propios actos, con un fin propio trascendente, ordenado a la vida social para conseguir aquél y elevado por Cristo a la dignidad de hijo de Dios» (*ob. cit.*, p. 52). Aludiendo, sin duda, a ese fin, que lo erige en rey de la creación, Ramiro de Maeztu ha dicho, como lo recuerda el Marqués de la Eliseda en su obra *Autoridad y libertad* (Madrid, 1945), que la personalidad es el conjunto del individuo y de su misión. Según la Filosofía católica, la persona es una sustancia individual completa, de naturaleza intelectual, dueña de sus acciones, «sui iuris», autónoma en el verdadero sentido de la palabra. El hecho mismo de la personalidad y la dignidad de la persona humana proviene de la existencia del alma humana espiritual e inmortal, y de su superioridad respecto al mecanismo puro del mundo sensible. Por eso Santo Tomás enseña que persona significa lo más noble y lo más elevado de cuanto hay en la naturaleza (*Sum. Teol.*, p. I, c. 29, a. 3). Por esto el concepto católico de persona, relativo al hombre, difiere fundamentalmente del concepto de individuo de la teoría liberal. «En esta trascendental distinción de individuo y persona, dice el Marqués de la Eliseda, estriba el concepto del Estado católico,

¹¹ Con esta afirmación creemos no incurrir en oposición entre *individualidad* y *personalidad*. Aquella es una condición esencial de ésta (QUILES, s. 1., *La persona humana*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1942, p. 129). La persona humana es un individuo de una especie, apto para participar del mundo espiritual, que está por encima de todas las restricciones y relativismos humanos (*id.*). Cf. p. 17.

esencialmente contrapuesto a los Estados agnósticos liberales, que exaltan al individuo ignorando la persona, o a los Estados totalitarios de todos los tiempos y matices, que absorben al individuo en el todo social. El respeto a la personalidad es la médula de los principios del derecho público cristiano. El hombre como individuo, dentro de la sociedad política, tiene ordenado su fin al bien del mismo, puesto que la parte se debe al todo, que es el bien superior; pero en cuanto persona, la relación es inversa, y es la sociedad humana la que tiene que ajustar sus intereses al bien eterno de la persona, cuyo fin está regulado directamente por Dios» (*Autoridad y libertad*, Madrid, 1945, p. 55) ¹².

Para los autores católicos «el concepto de la personalidad, y de su principio y fin, es como el punto céntrico del orden moral y jurídico —ha dicho Gil Robles—, el inmediato criterio de la legitimidad de todas las instituciones privadas y públicas, y, por consiguiente, también la medida y norma de las atribuciones gubernativas y soberanas» (*El absolutismo y la democracia*, p. 61).

Felizmente para nosotros, los católicos americanos, esta esencial dignidad de la persona humana ha sido reconocida formalmente por los países americanos reunidos en Bogotá, como una de las piedras angulares de la concepción continental de

¹² «Ahora bien, la concepción cristiana del hombre, que es una naturaleza mixta, es la distinción del cuerpo y del alma: del cuerpo mortal, en razón del cual el hombre es una parte de la naturaleza, una aparición en lo temporal; y del alma inmortal, a través de la cual trasciende la naturaleza y el tiempo para unirse a su fin divino. Distinción fundamental entre el individuo y la persona. Se ha licenciado a la persona y no se ha querido conservar más que el individuo. Pero ¿qué significa el individuo frente a la masa? Un grano que habrá de ser machacado, una partícula de polvo que habrá de ser aspirada inevitablemente. Cuando no se considera en el hombre nada más que el individuo, es exacto que carece de la importancia y de la duración de la sociedad y del Estado. ¿Qué significa la vida de un hombre en la vida de la naturaleza?»

«El individualismo, que representó el punto de partida, estaba condenado a este punto de llegada. El hombre no escapa a la absorción total de su ser en la masa, no realiza su unidad, no se ordena a un fin sobrenatural, sino a través de la persona. La concepción cristiana del hombre salva al hombre, porque hace de él, no un fenómeno biológico, sino un valor espiritual (G. de Reynolds, *ob. cit.*, t. II, p. 315).

la libertad. La llamada resolución anticomunista y antitotalitaria de Bogotá (suscripta en abril de 1948), proclama que «sólo en un régimen fundado en la garantía de las libertades y derechos esenciales de la persona humana es posible alcanzar ese objeto (la elevación del nivel de la vida popular)». La libertad —conforme lo ha declarado el citado Congreso de Pax Romana— es uno de los atributos *esenciales* de la persona humana, junto con la sustancialidad, la racionalidad y la perfectibilidad¹³. Su vinculación y su relación con la sociedad deriva de que está naturalmente destinada a perfeccionarse en sociedad. «La persona humana (se dijo en la misma ocasión) no es una parte, sino un todo; no es un medio, sino un fin, y se ordena a Dios como a su fin natural, y a la sociedad en cuanto ésta le sirve para alcanzar su perfección» (*ob. cit.*, p. 48). Subrayando la trascendencia de la persona humana en la vida individual y en la vida social, el delegado ucraniano (P. M. Hermanick, C.S.S.R.), dijo: «En la vida individual, la naturaleza de la persona humana está ordenada *directamente* a Dios y debe constituir, por tanto, la norma de toda actividad humana, es decir, debe ser la base del juicio de valor de la vida individual de cada hombre. En la vida social no puede jamás subordinarse a un fin creado, no puede nunca convertirse en un medio; y esto es de capital importancia para una legislación civil que debe ayudar al hombre a alcanzar su fin supremo, y no servirse de él para conseguir una finalidad material; por ejemplo la riqueza, la gloria, la grandeza, la victoria política; el hombre es un ser social, pero no existe para la sociedad, sino la sociedad para él» (*ib.*, 48).

La consecuencia, según el mismo Congreso, es la siguiente: «La persona humana es sujeto de derechos *inalienables* con los deberes correlativos, que deben ser reconocidos y garantizados en todo ordenamiento jurídico» (*id.*, *id.*, p. 17). De esta suma inviolable de derechos, que constituyen el patrimonio de toda

¹³ La *esencia* de la persona humana, según Derisi, es, ante todo y primordialmente, la substancia completa espiritual. La objetividad, la captación de valores, la conciencia de sí misma y la libertad —caracteres que la axiología contemporánea asigna como constitutivos de la persona—, no son, en realidad, sino las propiedades esenciales en que ésta se manifiesta, pero no su esencia misma (*Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Buenos Aires, 1941, p. 224).

persona humana, me ocuparé en el capítulo relativo a la libertad. Diré únicamente aquí que la existencia de estos derechos inalienables se funda en los mismos hechos antes enunciados: la sociabilidad natural del hombre y la imposibilidad de que éste alcance su fin último aisladamente, es decir, fuera de la sociedad¹⁴. Como consecuencia, según enseña S. S. Pío XII en el Mensaje de Navidad de 1942, la ordenación de la vida social tiene que asegurar al hombre el desarrollo íntegro de su personalidad en la consecución de todos los fines. Estos derechos constituyen los medios de lograrlo. «Si él *debe* tender a un último fin obrando el bien, tiene que *poder* hacerlo sin que nadie se lo impida o le ponga trabas para ello» (Derisi, *ob. cit.*, p. 229).

«Hay que admitir (dice Radbruch) que el concepto de persona, de sujeto de derecho, es una categoría necesaria y con valor universal, no fundada en la experiencia ni limitada por ella, de la consideración jurídica; por tanto, «sujeto de derecho es un ser que un derecho históricamente dado considera como un autofin, y al contrario, objeto de derecho es aquello que en igual situación se maneja como un simple medio para un fin determinado» [STAMMER, *Umbestimmtheit des Rechtssubjekts* (La indeterminación del sujeto del derecho), 1947, p. 28 y s.; *Theorie der R. W.* (Teoría de la ciencia del derecho), 1911, p. 194 y ss.]. «Ahora bien, lo que es un fin en sí —explica Radbruch— excluye toda ordenación jerárquica. Por eso, el concepto de persona es un concepto de igualdad. Se demostró ya anteriormente que el individualismo, cuando considera al individuo como un fin en sí del orden jurídico, no ve en él la individualidad concreta, sino que más bien el individuo del individualismo carece de individualidad —no es otra cosa que la libertad humana individualizada—, y que, por tanto, es un supuesto de semejante concepción de la libertad sin la individualidad el concepto de igualdad de todos los individuos. Asimismo vimos también que, contra tal

¹⁴ La doctrina católica sobre la persona humana y su independencia frente a todo impedimento que pueda apartarla de su último fin constituye también, según Derisi, el fundamento metafísico-moral del derecho (*ob. cit.*, p. 228 y s.). Cfr. TOMÁS D. CASARES, *El orden civil* (Bs. As., 1932) y especialmente, p. 177 y ss.

concepción jurídica individualista y su concepto de individuo despojado de su particularidad, y por ende sustraído de su carácter social, se erigía la concepción jurídico-social que sustituiría a aquél por un concepto del hombre concreto y social —tal como se expresa en los conceptos de trabajador y patrono, trabajador y empleado— con toda la diversidad de su fuerza social y económica. Empero, este desarrollo no afecta al concepto de persona como concepto de igualdad, en el que se equiparan tanto el poderoso como el débil, el poseedor y el pobre, la débil persona individual y la poderosísima persona colectiva» (*Filosofía del Derecho*, p. 170).

«La igualdad jurídica, la capacidad jurídica igual, que constituye la esencia de la persona, no está implícita en los hombres y en las asociaciones humanas, sino que es una atribución posterior del orden jurídico. Nadie es persona por naturaleza o nacimiento —tal nos muestra la institución jurídica de la esclavitud—. Ser persona es el resultado de un acto de personificación del orden jurídico. Todas las personas, tanto las físicas como las jurídicas, son creaciones del orden jurídico. También las personas físicas son, en sentido estricto, «personas jurídicas». No cabe ya discusión sobre el carácter «ficticio», es decir, artificial, de todas las personas tanto físicas como jurídicas. El problema de la persona jurídica —persona fingida o colectiva real— es más bien problema del sustrato metajurídico. Detrás de la persona física está el hombre (*id.*, p. 171). Y completando su pensamiento agrega: «Ser persona significa ser un fin en sí. El hombre no es persona en cuanto ser viviente compuesto de cuerpo y de alma sino porque él, ante el parecer del orden jurídico, se manifiesta como un fin en sí» (p. 172).

La personalidad jurídica del ser humano, por su natural dignidad y por su jerarquía social y política, se impone necesariamente al reconocimiento del derecho; no así la que eventualmente asigna la legislación positiva a otras personas jurídicas. En otros términos, empleando la terminología de nuestra codificación civil, el hombre es la persona natural de existencia necesaria. El hombre tiene, por ser tal, un derecho incuestionable a la existencia jurídica, que no pueden ostentar con igual rigor otras personas jurídicas, por ejemplo, los estableci-

mientos de utilidad pública, las corporaciones, etc., etc. Y todo ello, como dice el filósofo citado, porque el hombre frente al orden jurídico «se manifiesta como un fin en sí».



Consideremos ahora los *defectos* más corrientes en la concepción de la persona, que, según el P. Emilio Guano, son: 1) una igualación absoluta; 2) el dominio de las apariencias sobre la sustancia y 3) la facilidad con que en la vida moderna es tomada la persona como instrumento, ya sea en la vida política, ya sea en el trabajo o en la guerra. El primero atenta contra las jerarquías reales y formales, que, lejos de estorbar a la igualdad de las personas, hacen justicia a sus méritos y condición social, en toda sociedad bien organizada¹⁵. El segundo altera el orden natural, haciendo prevalecer a las formas sobre el fondo. El último es consecuencia de los errores del colectivismo, del capitalismo, etc. Este último parece haber querido aniquilar al hombre, como resultado del liberalismo decadente o formal, que sustituyó los valores por los intereses o beneficios.

Los *peligros* que atentan contra el concepto cristiano de la persona humana son dos, igualmente perniciosos y graves: 1.º) la despersonalización del hombre, a consecuencia de la absorción por el capital inhumano, por la masa colectivizada o por el Estado¹⁶; y 2.º) la exaltación egocéntrica del individuo, que aca-

¹⁵ Sobre las desigualdades de derecho y de poder trata S. S. León XIII en *Quod Apostolici muneris*, en la que condena al igualitarismo socialista (§ 15 y 18).

¹⁶ «El fascismo (dice Mario Missiroli, refiriéndose al régimen liberal) invirtió esta situación, afirmando un nuevo concepto de las relaciones que median entre el individuo y el estado. Según este concepto, ya no se considera al individuo como fundamento y fin de la sociedad ni se concibe la sociedad como la suma de los individuos aisladamente considerados, sino que la sociedad se conceptúa como un todo orgánico, con fines, voluntad y contenido propios, considerándose a los individuos como partes integrantes de ese todo» (*Mussolini. Una visión de la vida*, Roma, XVI, p. 25 y 26).

El Sumo Pontífice no pierde ocasión para hacer solemnes declaraciones sobre el respeto debido a la dignidad del hombre y sus derechos sagrados e imprescriptibles como persona. Recientemente, con motivo del XX aniversario del Instituto Internacional de unificación de las leyes civiles, celebrado en mayo de

rra el individualismo exagerado y sustrae o desvía al hombre de su actividad subordinada al bien común¹⁷. Así lo declaró el referido Congreso Mundial de Pax Romana (*ob. cit.*, p. 18).

Denunciamos también como teoría peligrosa y atentatoria a la dignidad humana la pretendida vivisección del hombre en *individuo* y *persona*, el primero de los cuales tendría su fin en el Estado, al par que el Estado tendría su fin en la persona¹⁸; poque es una distinción sutil que persigue fines inconfesables, aparte de propugnar una separación imposible de realizar¹⁹. «Individualidad y personalidad (enseña el P. Quiles) pueden distinguirse como dos aspectos objetivos de una misma realidad, pero nunca oponerse; más aún, la distinción de aspectos no es completa, porque la personalidad incluye en su mismo concepto la noción de individualidad» (*ob. cit.*, p. 192 y s.).



El mismo Congreso proclamó al hombre, después de Dios, «el principal valor de todo orden social». Por esta razón, toda organización social debe ser *humana*, o sea, debe tomar como valor primordial o principal del orden temporal a la persona, al hombre. Éste tiene un derecho inalienable —que es el límite insuperable a la acción del Estado—, a desarrollar su personalidad; a la perfección o plenitud de su desarrollo físico, intelectual y moral. La justicia social, que da a cada hombre la posibilidad de alcanzar esta perfección, en lo material, lo intelectual y lo espiritual, es un corolario de este principio cardinal de la organización social: el derecho a la familia, a la educación, al hogar propio, etc., etc., pertenecen a esta esfera de los derechos esenciales de la persona humana.

1948, condenó a aquéllos que aspiran a convertir al conjunto de los individuos en una masa amorfa, que es precisamente lo opuesto a una verdadera sociedad, y agregó que las leyes civiles, sin las cuales es imposible toda organización humana, resultan virtualmente inexistentes cuando la persona humana con todos sus atributos propios deja de ser considerada, como debe serlo, el origen y el fin de toda la vida social («La Nación», de Bs. As., 22-V-48).

¹⁷ El régimen individualista liberal (dice el P. Quiles), desconoce la insuficiencia de la persona humana (*ob. cit.*, p. 216 y ss.).

¹⁸ Sobre este error, cons. QUILES, S. I., *ob. cit.*, p. 191.

¹⁹ *Ibidem*, p. 129 y ss.

El hombre tiene, además de derechos, *deberes* para con la sociedad en que vive²⁰. El deber primordial del hombre hacia la sociedad es ordenar su actividad individual al bien común de aquella porción de la humanidad de que forma parte. Y, según el párrafo 11 de la encíclica *Libertas*, consistiendo la verdadera libertad en la facultad de elegir los medios conducentes al fin, el hombre tiene el deber de ajustar su actividad, ante todo y sobre todo, a la ley de Dios, que es la norma suprema de todo ordenamiento humano y justo. Esta obligación superior no excluye la posibilidad física de que algunos hombres, o muchos hombres, haciendo uso de su propia libertad, se conduzcan erróneamente, pues cada uno tiene su modo feliz o infeliz de pensar y su modo, acertado o no, de tender a su fin sobrenatural. Ello afirma el carácter sagrado de la libertad, otorgada por Dios al hombre. Dios al hacernos libres (explicaba el R. P. Glennon en el citado Congreso Mundial) manifiesta su respeto a los derechos de cada uno, en función de la misma variedad de las creaturas; de donde surge lógicamente la necesidad del respeto a las ideas de los demás, de la tolerancia²¹ y de la caridad.

²⁰ El P. Quiles sintetiza la relación persona-sociedad en estos términos: «La sociedad es *absolutamente* para los individuos, y éstos son *relativamente* para la sociedad (sacrificando sus intereses particulares) tanto cuanto sea necesario para que la sociedad exista y cumpla su fin» (*ob. cit.*, p. 208 y nota en la que cita los textos pontificios correspondientes a esta tesis). En *Divini Redemptoris* nos habla el Papa de los «respectivos derechos» de la sociedad y del individuo (§ I, c.).

²¹ La tolerancia preconizada por la Iglesia difiere sustancialmente de la tolerancia proclamada por el liberalismo. La tolerancia de los males que la doctrina católica consiente, según explica S. S. León XIII en su Encíclica *Libertas* del 20-VI-1888, está encerrada en la sentencia del Doctor Angélico según la cual «al permitir que haya males en el mundo, Dios no quiere que los males se hagan, sino que quiere permitir que los haya». Como cosa tocante a la prudencia política, enseña el Pontífice, ha de estrecharse absolutamente a los límites que pide la causa de esta tolerancia, esto es, al público bienestar. De modo que, si daña a éste y ocasiona mayores males a la sociedad, es consiguiente que ya no es lícita, por faltar en tales circunstancias la razón del bien (§ 42). Los que profesan el liberalismo, en lo tocante a tolerancia, distan de la prudencia y equidad de la Iglesia. «Porque con esa licencia sin límites que a todos conceden acerca de las cosas que hemos enumerado, traspasan toda moderación y llegan hasta parecer que no dan más a la equidad y la verdad que a la falsedad y la torpeza» (§ 43).

II

LA SOCIEDAD

Diversas formas de sociedad

«Toda la Filosofía política se funda en el concepto genérico de la sociedad». (J. M. ESTRADA, *La política liberal bajo la tiranía de Rosas*).

Cuando hablamos de «la sociedad» sin distinción alguna, nos referimos a la sociedad civil, sinónimo de la humanidad, la universal «respublica sub Deo», la «societas generis humani», vale decir, al coronamiento del edificio social, a saber, la sociedad constituída por todas las sociedades humanas inferiores, en las que el hombre cumple sus fines, temporales y eternos, y persigue inmediatamente el bien temporal: la familia, que es la básica, la más natural y frecuente, y las demás sociedades naturales o artificiales, como las comerciales, culturales, etc., etc. En tal sentido difiere de las colectividades, que son los fraccionamientos de la humanidad en grupos nacionales o estatales, y especialmente de la sociedad política, o sea del Estado o de la «Ciudad», y de la Iglesia, sociedad perfecta y completa, como aquél, de existencia necesaria, que persigue el bien común eterno.

La vocación humana es única: el bien común eterno. El bien temporal está subordinado a éste. La Iglesia y el Estado se jerarquizan por la dignidad de los fines que una y otro respectivamente persiguen.

Para evitar errores, que trascienden al campo político, conviene fijar que el origen de la sociedad, ya civil, ya política, no es debido a la voluntad del hombre, sino a su propia naturaleza de animal racional, y por ende *Zoón politikón*. La sociedad, en efecto, no puede ser el producto del instinto nacional, como quiere el «principio de las nacionalidades», que pretende nada menos que sustraer al Estado y a sus leyes de la ley moral; ni el resultado de un contrato entre los hombres, cuyo consentimiento habría yuxtapuesto un estado artificial de sujeción al estado

natural de libertad, cuyo rompimiento, por consecuencia, a merced del capricho de sus acreedores, estaría implícito, como derecho correlativo, en el pacto primitivo, con las anárquicas consecuencias que son de prever²². La sociabilidad del hombre y la conveniencia de proteger sus derechos esenciales por la unión en sociedad, siendo ésta la condición del progreso humano, demuestran de consuno que la sociedad es obra de la voluntad de Dios, que creó al hombre animal y social, sin que esta afirmación incontrovertible obste para que se diga que las colectividades o Naciones, desde el punto de vista histórico, pueden ser el resultado, en cierto modo, y en determinados momentos de su vida, de la voluntad de los pueblos determinados o de arreglos voluntarios entre ellos, como factor coadyuvante de su formación (Gingras, *ob. cit.*, p. 25 y s.)²³.

²² Si el individuo es la fuente del poder, deviene, en último término, el dueño o árbitro de la existencia de la sociedad y del Estado. «El contrato que da nacimiento a la sociedad —dice el P. Gingras— conserva por este hecho algo de frágil y de provisorio. Es un «pis-aller» (cuando menos) y nada más. Se le acepta esperando otro mejor. Conclusión lógica, si se recuerdan los presupuestos psicológicos e históricos del sistema: el estado natural del hombre es un estado *antisocial* o asocial. Es por la desgracia de los tiempos, por haber sido infiel a su destino, que el hombre ha llegado a la sociedad. Debiera haber vivido solitario y sin ley, como su naturaleza se lo ordenaba. La sociedad es un accidente lamentable del destino, y la autoridad una amarga medicina, paliativa y no curativa de sus consecuencias» (*ob. cit.*, p. 41).

²³ El origen de la sociedad está en los designios providenciales: «El hombre (dice S. S. León XIII, en su Encíclica *Immortale Dei*, del 2-XI-1835, sobre la constitución cristiana de los Estados) está naturalmente ordenado a vivir en comunidad política» (§ 4); la sociedad civil «es la única que puede proporcionar la perfecta suficiencia de la vida» (*id.*). Y en *Diuturnum*, del 23-VI-1881, sobre el origen del poder civil, dijo: «Dios, autor de la naturaleza, manda que los hombres vivan en sociedad» (§ 11). Más tarde, en *Libertas*, dijo: «Dios creó el hombre para vivir en sociedad, para que las exigencias naturales que él no pudiera satisfacer solo las viera cumplidas en la sociedad» (§ 26). Su causa, pues, está en el Creador, diría Pío XI, en su Encíclica *Divini Redemptoris*, del 19-III-1937, sobre el comunismo ateo (§ 33). Se funda, en consecuencia, en la naturaleza humana, como lo destacó S. S. León XIII en *Rerum Novarum* (§ 37 y 38). Su fin u objeto «es el bien común, del que todos y cada uno tiene derecho a participar proporcionalmente» (*id.*, 37). Ha sido instituida para defender y no para anular los derechos naturales (*id.*, 38). Y lo fué para atender el bien público temporal sin excluir el sobrenatural, como enseña S. S. León XIII en *Immortale Dei* (§12).

Fray Francisco de Vitoria, en su primera *Relección*, decía que «la comunidad es *una naturalísima comunicación, conformísima a la naturaleza*, pues aun cuando en familia se prestan los hombres mutuos auxilios, no se basta a sí propia cada familia, principalmente para rechazar toda violencia e injuria (exterior)...». «Es, pues, muy claro (concluye) que la fuente y origen de las ciudades y repúblicas no es invento de los hombres, ni artificio, sino *cosa salida de la naturaleza*, la cual, *para tutela y conservación de los mortales*, sugirióles ese recurso» (cit. por el P. Luis Izaga, S. J., *Elementos de Derecho Político*, Bilbao, 1922, t. I, p. 40). Este autor define a la sociedad humana, en sentido amplio, como «unión moral y constante de varias personas, que cooperan con sus esfuerzos a la consecución de un fin común y honesto» (*ib.*, p. 41). Sus elementos naturales esenciales son: 1) la pluralidad de personas o seres racionales; 2) la unión moral y constante de las mismas, y 3) un principio interno y director, que es la autoridad, bajo la cual se mantiene la unión en el cumplimiento de sus fines propios.

De entre todas las sociedades humanas la más importante es el Estado: es la más poderosa y, por ende, la más peligrosa de todas, porque el hombre tiende naturalmente a abusar de su fuerza o autoridad, en detrimento o perjuicio de los demás. Muchas teorías políticas no son otra cosa que pseudo-doctrinas para justificar esta natural y perniciosa inclinación.

III

EL ESTADO

Dice el P. Gingras: «Nada más difícil que dar una noción exacta de la sociedad política» (*ob. cit.*, p. 15). Múltiples circunstancias contribuyen a hacerlo cada día más difícil. Los autores dicen que es una sociedad *completa y perfecta, natural y necesaria*: 1) *completa*, porque se ha constituido para perseguir todos los fines humanos en general, como veremos más adelante; 2) *perfecta*, porque cuenta para la realización de sus fines con una autoridad suprema interna y una independencia exte-

rior, que llamaremos soberanía; 3) *natural* porque, como se ha expuesto, es el resultado de la condición humana, y no producto de arreglos artificiales del hombre; y *necesaria*, como lo es la familia y la Iglesia, en otro orden de cosas, porque se funda en una ley de la naturaleza y en la voluntad del Autor de la misma (conf. Izaga, *ob. cit.*, t. I, p. 58 y ss.). Pero estas dos últimas características de la sociedad política —la naturalidad y la necesidad del Estado—, no excluyen la concurrencia, en la formación de las colectividades o fracciones de la sociedad universal (los Estados, individualmente considerados, y *a fortiori* en sus formas políticas concretas o históricas), de un elemento voluntario: el consentimiento de los respectivos pueblos o elementos personales del Estado. Sintetizando la doctrina de los autores católicos a este respecto, que importa no descuidar para que los profanos no incurran en errores o contradicciones de doctrina, diremos con el P. Izaga que la causa determinante de las sociedades políticas (Estados histórica y jurídicamente considerados) son las causas naturales ya indicadas: sociabilidad humana, designio divino y, en cierto grado, la conveniencia o utilidad común, que son las causas *remotas* o *mediatas*; pero la causa eficiente, o *inmediata*, «es siempre el consentimiento libre, expreso o tácito, de las familias (por sí mismas o por medio de otros organismos superiores), que convienen en la formación de dicha sociedad independiente y para los fines propios de la sociedad civil» (*id.*, *id.*, p. 229). Solamente el consentimiento tácito o expreso de los miembros de la sociedad puede crear, según Izaga, el vínculo social político, en cuya virtud los ciudadanos y habitantes de un Estado pueden ser compelidos al cumplimiento de las obligaciones que reclama el bien público (*ib.*, p. 231). La ley natural, que exige el cumplimiento de lo convenido, sanciona la obligación naciente de ese consentimiento, al menos en mi concepto, en la forma estipulada. Es el modo de cumplirlo, la manera de descubrir el «modus operandi» de la autoridad que lo rige, lo que ese vínculo voluntario crea o determina. La naturaleza no basta de por sí, agrega el profesor bilbaíno, para que se origine el vínculo social jurídico²⁴. La autoridad del Pontífice lo

²⁴ En contra: Vareilles-Sommières, Orban, Meyer, Rousseau, Hobbes, Spinoza, Kant, etc., citados por el mismo Izaga (t. I, p. 236 y ss.), el cual, a su

confirma: «El hombre —enseña León XIII en su Encíclica «Immortale Dei»—, está naturalmente obligado a vivir en comunidad política, porque no pudiendo en la soledad (o aislamiento) procurarse todo aquello que la necesidad y el decoro de la vida corporal exigen, como tampoco lo conducente a la perfección de su ingenio y de su alma, ha sido providencia de Dios que haya nacido para vivir en trato y sociedad ya doméstica, ya civil con sus semejantes, la cual (sociedad civil) es la única que puede proporcionar lo que basta a la perfección de la vida».

Nuestra tarea

A los católicos de nuestros días nos toca restaurar el sentido cristiano del Estado, mediante el esclarecimiento del origen, de la naturaleza y de los límites de la autoridad política, y la afirmación de la doctrina católica. La restauración del concepto y del sentido cristiano del Estado depende, como dijimos ya, de la concepción de la persona humana y de la sociedad, de la libertad y de la autoridad²⁵. Exponiendo el plan y el alcance de esta restauración cristiana del Estado en el penúltimo Congreso Mundial de Pax Romana, el Pbro. Juan R. Sepich decía: «Lo

vez, rechaza como infundadas las demás teorías sobre el origen de la sociedad civil y del Estado: la orgánica, la de la fuerza (Gumpłowicz) o de la violencia (Duguit), la de Haller, la de las nacionalidades, etc.

²⁵ Los males que aquejan a la sociedad contemporánea se remediarían si se aplicara la doctrina de la Iglesia Católica sobre la libertad (*Libertas*, § 40). «Por lo que toca a las opiniones, es de toda necesidad estar firmemente penetrados, y declararlo en público siempre que la ocasión lo pidiese, de todo cuanto los Romanos Pontífices han enseñado o enseñaren en adelante. Y particularmente acerca de éstas que llaman *libertades*, inventadas en estos últimos tiempos, conviene que cada cual se atenga al juicio de la Sede Apostólica, sintiendo lo que ella siente. Téngase cuidado de que a nadie engañe su honesta apariencia; piénsese cuáles fueron sus principios y cuáles las intenciones con que suelen sostenerse y fomentarse» (§ 52). Como complemento a lo anteriormente dicho, trazando los límites de la libertad de opinar, en *Immortale Dei*, S. S. León XIII dice en el § 59: «Mas si la controversia versase sobre cosas meramente políticas, sobre la mejor clase de gobierno, sobre tal o cual forma de constituir los Estados, de esto podrá haber una honesta diversidad de opiniones». «Pero, ¿cuál es el lugar del Estado dentro de la civilización general? (se pregunta el Prof. G. de Reynold). Por el hecho de ser nacional, el Estado no domina, desde la altura en que se

primero y fundamental en la restauración de estos principios cristianos, y lo que más afecta al hombre moderno, es *la restauración de la autoridad*; de la autoridad, pero no como la suma de los poderes adquiridos por la fuerza de la victoria, sino la autoridad que se recibe como un don del Creador para conducir a la comunidad política al fin universal, que es la eterna gloria de Dios. El segundo punto que es menester restaurar es el Estado concebido como la forma concreta de una autoridad, en lo científico, en lo político, en lo social y en lo económico. El tercer punto objeto de restauración es el que se refiere al ordenamiento de la comunidad política y el Estado» (*ob. cit.*, p. 108). Como se ve, la tarea no es fácil ni pequeña. «Cristianizar la constitución de los Estados (decía el profesor italiano Giorgio La Pira, en un meduloso examen de conciencia frente a la última convención constituyente de su patria) es una exigencia ineliminable del apostolado cristiano; una civilidad no puede llamarse cristiana si las estructuras sociales y civiles no están sujetas a la acción orientadora del Evangelio». El P. Romano Guardini, en su instructivo libro recientemente traducido al español, *El mesianismo en el mito, en la Revelación y en la Política* (Madrid, 1948), sostiene que la auténtica crisis de la autoridad

halla instalado, más que tal o cual civilización particular, suma de bienes y valores que el Estado ha sido encargado de conservar, de acrecer, de defender. Pero por la circunstancia misma de constituir civilizaciones particulares, dichos valores y dichos bienes tienen algo de incompleto, de relativo y transitorio: cuántas civilizaciones nacionales han desaparecido en el transcurso de los siglos, sin dejar rastro alguno de su existencia. No puede pretenderse, pues, que tales civilizaciones particulares, aun en el caso de ser consideradas como los sumandos de una adición, constituyan la civilización general. Son, por cierto, sus fuentes múltiples» (*ob. cit.*, t. II, p. 338). «El Estado es pues un centro, una cúspide. Pero no es *el* centro, ni *la* cúspide. Domina una civilización particular, nacional, cuyo órgano unificador es. Mas está por debajo de la civilización general, como un prealpe está debajo del glaciar. Hacia la cima del prealpe suben todos los caminos y los senderos del valle, se escalonan y se alternan bosques y rocas. Pero el prealpe se apoya, con todos los demás prealpes, en el glaciar que se alza, solitario y soberano, en la luz, porque no tiene ya cosa alguna por encima de sí que no sea el espacio o el sol. Este símil nos enseña que el Estado debe ordenar la civilización particular, de la cual es el mantenedor, a la civilización general, como debe ordenar también el bien común de la nación al bien común de la humanidad (*ibid.*, p. 339).

del Estado es de índole religiosa, y que ha surgido «el problema de cómo se podrá establecer una nueva base religiosa del Estado, sin la cual éste degenera cada vez más en una mera organización de poder y de intereses» (p. 122 y nota). «Los Estados —decía el delegado argentino al XIX Congreso Mundial de Pax Romana— deben volver a su condición y servicio del orden sobrenatural. El Estado tiene un fin, que es el bien común temporal, bien común que es parte del bien común de todo el universo, que es la gloria de Dios» (*ob. cit.*, p. 112).

Para ello deben servirnos de punto de partida los principios políticos del Derecho natural y del Derecho divino, y de guía segura las enseñanzas pontificias. La apostasía de los Estados modernos y la desorbitación de los hombres políticos, con sus apetitos y pasiones, conspiran contra aquéllos. La primera trastorna el orden natural y la jerarquía de la persona humana en el Estado, al desconocer el fin último del hombre. La segunda oscurece y perturba los conceptos políticos fundamentales. Ambas, al ignorar, al preterir o al menospreciar al hombre, como entidad moral y política, desnaturalizan la función natural del Estado. En la concepción pagana, el Estado se convierte en fin absoluto de sí mismo o de los que gobiernan. El poder se emplea a favor de los que lo detentan o ejercitan de hecho. Según la concepción cristiana, la autoridad que ejercita el Estado proviene de Dios y le ha sido dada exclusivamente para realizar el fin temporal del hombre, que es el bien común. Ella no puede utilizarse sino para los fines de la sociedad. A la «Declaración de derechos» de la Revolución francesa, que fué expresión de la Filosofía antropocéntrica, según la cual «el principio esencial de toda soberanía reside esencialmente en la Nación», la Filosofía teocéntrica del cristianismo responde con el precepto evangélico: «Non est enim potestas nisi a Deo» (San Pablo, *Ad Rom.*, cap. XIII, vers. 1.º). El poder civil, o sea la autoridad, desde que consiste en el derecho de obligar o ligar moralmente a las personas por una dirección sobre la inteligencia y una coacción sobre la voluntad, no puede tener su fuente en la voluntad de los hombres; es instituída por Dios. No basta la coacción física para gobernar a los hombres naturalmente libres, ni hay poder humano que pueda fundar eficazmente la obligación moral sobre la

fuerza. Las enseñanzas pontificias son claras y decisivas sobre este punto: S. S. León XIII dijo en *Immortale Dei*: «Si se quiere determinar la fuente del poder del Estado, la Iglesia enseña con razón que hay que buscarla en Dios. Es lo que ella ha encontrado expresado con evidencia en las Santas Escrituras y en los monumentos de la antigüedad cristiana. No se podría, por otra parte, imaginar una doctrina más conforme a la razón, más favorable a los intereses de los soberanos y de los pueblos»; y en *Diuturnum illud*, agregó: «Los que administran la cosa pública deben poder exigir la obediencia en condiciones tales que el repudio de sumisión sea para los súbditos un pecado. Ahora bien, no hay un hombre que tenga en sí o de sí lo que es necesario para encadenar por un lazo de conciencia el libre albedrío de sus semejantes... Sólo Dios, en tanto que Creador y Legislador, posee un poder tal. Los que lo ejercen tienen necesidad de recibirlo de Él»²⁶.

Descartada la exigencia de una intervención *directa* de Dios en la institución de un gobierno —que solamente se dió, según el P. Gingras, con respecto al pueblo judío—, la trasmisión de la autoridad al jefe de Estado, en el caso concreto, según las enseñanzas pontificias que se apartan de la llamada «mediana escolástica», se opera por la trasmisión *directa* del poder a los mandatarios elegidos por el pueblo. Esta teoría de la designación social, opuesta sustancialmente a la teoría escolástica de la trasmisión indirecta —que atribuye al pueblo del Estado la función de designación del régimen y de la persona, y no la de colación del poder—, ha sido apoyada por la autoridad de los Pontífices. En *Diuturnum illud* León XIII dice: «La elección determina

²⁶ El paganismo (según enseña S. S. León XIII en *Diuturnum*, § 8) adulteró la verdadera doctrina sobre la autoridad pública. El pacto social no da a la autoridad la fuerza y la dignidad necesarias (*id.*, § 13). La causa de la obligación de obediencia a la ley no es la voluntad de la mayoría del pueblo, según nos lo recuerda el mismo Pontífice en *Libertas* (§ 17). Según la doctrina de la Iglesia, la obediencia a los gobernantes es debida a Dios (*Diuturnum*, § 18). De acuerdo a ella, es honrosa y digna (*Immortale Dei*, § 24). La doctrina política católica le da firmeza y dignidad, dice S. S. León XIII en su Encíclica sobre el socialismo, comunismo y nihilismo *Quod apostolici muneris* (§ 16). Por esto, la obediencia es un crimen cuando las leyes humanas se oponen al derecho divino (*Sapientiae*, § 11). Si la ley repugna al derecho natural o divino, enseña el mismo León XIII en *Diuturnum*, no debe obedecerse (§ 16).

la persona del soberano, pero no le confiere los derechos de la soberanía; no se constituye la autoridad, se decide solamente por quién debe ser ejercida». Y Pío X la hizo suya en su carta sobre *Le Sillon*, en 1910 (Gingras, *ob cit.*, p. 38).

En el próximo número:

Concepto y fines del Estado
y Concepto cristiano de LIBERTAD

Un elemento existencial de la tradición escolástica: la "contingencia" del ser finito (*ens contingens*)

El actual movimiento filosófico, caracterizado definitivamente con el término «existencialismo», ha llegado ya a cierta cristalización en sus métodos y en sus conclusiones; decididamente aparece, en cuantos hacen profesión de existencialistas, como una filosofía que parte del análisis concreto de la existencia humana y que trabaja por encontrar la última realidad del hombre a través de ese análisis. El resultado de tal análisis, realizado con método descriptivo o fenomenológico, ha sido el «hallazgo» o el «reencuentro» de la esencial o radical limitación, finitud, nihilidad, insuficiencia... del hombre. Este resultado ha sido luego elaborado o dirigido hacia fines diversos (desde el ateísmo absoluto hasta la religión sobrenatural), pero es curioso que en su primera etapa (reconocimiento de la radical finitud del hombre) coincide con una conclusión tan fundamental como tradicional en la filosofía escolástica: la concepción del ser finito como esencialmente *contingente*. La «contingencia» del ser finito es uno de los ejes de la filosofía escolástica, y será de interés comparar la concepción escolástica y la moderna existencialista sobre el mismo tema, como interpretación del hombre. No es nuestro intento presentar a los escolásticos como precursores del existencialismo, ni mucho menos. El espíritu y lo que podríamos llamar la orquestación del tema son tan diversos en el escolasticismo y en el existencialismo, como en dos filosofías profundamente diferentes; pero ello mismo acentúa el interés por aprovechar las experiencias de ambos.

I) Vamos, pues, a trazar primero una breve sinopsis histórica de la concepción escolástica del ser finito como «contingente», a través de las tres figuras más sobresalientes: S. Buenaventura, Sto. Tomás y Suárez; II) luego resumiremos los resultados de la moderna analítica existencial; III) y finalmente aprovecharemos las lecciones de ambas experiencias.

I.—Breve sinopsis histórica de la concepción escolástica del ser finito como contingente.

a) *San Buenaventura, Santo Tomás, Suárez.*

San Buenaventura. — El representante más significativo y el heredero más directo de toda la tradición de la *antigua escolástica* es San Buenaventura. Toda la filosofía cristiana, nutrida de agustinismo, que va recogiendo la penetración

de San Anselmo, que se va impregnando de la mística afectiva de San Bernardo, y de la mística intelectual de los Victorinos, que se forma en la primera gran *Summa Theologica* de A. de Halés, desemboca en el espíritu de San Buenaventura y es organizada en una síntesis completa, de líneas agustinianas, pero a la vez original y viva. Encontraremos, pues, concentrado aquí todo el pensamiento tradicional de la filosofía cristiana sobre el «ser finito». Por cierto que no puede ser más matizada, más rica y más profunda y llena de vitalidad la descripción bonaventuriana.

Agrupando los caracteres esenciales del «ser contingente» se forman dos conjuntos opuestos: a) *Negativo* = insuficiencia *en sí mismo* = non ens a se. b) *Positivo* = suficiencia, recibida *de otro* = ens ab alio.

Y el aspecto negativo resulta por cierto bien recargado, notando que *la fuente* de la negatividad es que «habet esse post non esse», es decir, que es *ex nihilo*.

Veamos algunos textos del *Comm. in IV lib. Sent.*:

Porque es *ex nihilo*, incluye imperfección (I, 191, d. 12); «potentia peccandi... ratione actus substrati, qui est actus deliberativus, inest ei a Deo, ratione vero defectus inest ei *ex nihilo* (II, 1002, 5); «habet possibilitatem et vanitatem» (texto sumamente expresivo — I, 639, a); repite el texto agustiniano: «omnis creatura quantum est *de se tenebra est*» (II, 141, b)... En una palabra, *la nada, el no ser* del que procede la creatura está como presente siempre en su esencia dejando su huella y llamándola a la nada: «sibi relictum in nihilum cedit» (I, 159, f. 3, 161); «tendit in versionem per defectum vanitatis qua creatura est *ex nihilo*» (II, 460, 2); «omnis creatura habet vanitatem et *permixtionem cum non esse, cum sit ex nihilo*» (I, 150, arg. 5).

Pero esta radical nihilidad de la creatura está compensada por una fuerza ascensional que la mantiene en el ser y le da propiedades positivas hasta ligarla a lo más opuesto del no ser, a Dios.

Aquí entra la teoría agustiniana del ejemplarismo y de la participación: «sumum bonum est in Deo *per essentiam*, in creatura autem per participationem, quae bona dicitur ex hoc quod *participat sumum bonum*» (II, 817, d. 3); no es «vera *per essentiam sed per participationem*» (I, 151, 7); «accipit esse *aliunde*... ideo nihil [creatum] est esse suum» (I, 168, C.); y aquí vienen las metáforas agustinianas y bonaventurianas a expresar profundas intuiciones y experiencias: la creatura es *umbra, tenebra, vestigium, speculum, possibilitas, figmentum*. Pero todas estas metáforas dicen relación a algo absoluto, a Dios; descubren la esencia relativa de la creatura que se refiere a Dios *secundum rationem principii moventis, formae exemplantis et finis quietantis* (III, 600, f. 4; 604 a.). Más aun, Dios es el «complemento» de la creatura, sobre todo de la creatura racional. que se ordena a Dios como a su causa y «complemento» (III, 11, 5, 13 a.). Nos parece oír hablar a aquellos existencialistas modernos, para quienes lo Absoluto forma parte de la estructura del existir humano.

Podrían multiplicarse las citas. Pero ya se tiene un cuadro bastante definido de la esencia de la creatura o del ser contingente. Para aplicarlo a la existencia humana, bastará recordar las metáforas de *Itinerarium*, con que distingue los seres irracionales del alma racional: aquéllos son *vestigium* (como ex-

presión y presencia *ciega y oscura*) de Dios; el alma racional es *speculum* (expresión *distinta y luminosa*) por el cual y en el cual conocemos a Dios: dando al ser contingente la expresión luminosa de la conciencia y la libertad para elegir, está el cuadro de la existencia humana acabado.

Santo Tomás. — El análisis del ser contingente que nos ha dejado Santo Tomás de Aquino tiene dobles raíces metafísicas en la tradición agustiniana escolástica y en la filosofía peripatética. Pero creemos que en este punto su principal fuente de inspiración es precisamente, no el aristotelismo, sino el agustinismo. Era natural, pues la más radical noción de contingencia la había traído el concepto cristiano de creación, que entró en la filosofía por la teoría agustiniana del ejemplarismo y la participación. De las *cinco vías*, la tercera y la cuarta (ex possibili et necessario; ex gradibus) son de ambiente agustiniano; la segunda (ex causa efficiente) es también más cristiana que aristotélica; sólo la primera es característica del Estagirita.

Pero entremos en el análisis del ser contingente. La esencia del ser contingente está en que el *esse*, la *existencia*, está «praeter essentiam eius», «est aliud ab eius essentia» (passim; ver v. g.: Sum. Theol., I, q. III, a. IV, c.); un ser tal, necesariamente ha de ser *ab alio causatum*: «oportet ergo, quod illud, cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio». Nos parece estar escuchando una fórmula de San Buenaventura: «accipit esse aliunde; ideo nihil [creatum] est suum esse» (I, 168, ab); «quia aliunde habet esse, ideo esse est sibi accidentale» (II, 865, b). En este *no ser de suyo* y en este *tener el ser recibido de otro*, aparecen las dos facetas de la creatura, que Santo Tomás, sin tanto eco psicológico como la escuela franciscana, pero con más armazón metafísica, pone como fundamento de la esencial imperfección, composición y defecibilidad de todo ser contingente, y a la vez de su apoyo, su tendencia natural hacia el ser absoluto. Los duplos, entre sí equivalentes, que Santo Tomás aplica a la estructura del ser contingente, proceden ya más directamente de Aristóteles: el ser contingente es mezcla de *potencia y acto*, *essentia y esse*, *quod est y quo est*... El primer elemento significa imperfección, carencia de actualidad, carencia de ser; el segundo significa perfección, actualidad, ser. El primer elemento lo tiene *de por sí*, el segundo elemento sólo lo tiene recibido *de otro*: «impossibile est autem, quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit, quod sit sibi causa essendi. Oportet ergo, quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio» (I, q. III, a. IV, c).

Conforme a este dualismo esencial del ser contingente, se hallan también en el Angélico las dos series de textos que hacen resaltar lo positivo y lo negativo, la tendencia hacia Dios y la tendencia hacia el no ser. La inspiración cristiana agustiniana se deja sentir: «Unaquaque autem res creata, sicut esse non habet nisi ab alio, et in se considerata nihil est, ita indiget conservari in bono suae naturae ab alio: potest enim per seipsam deficere a bono, sicut et per seipsam potest deficere in non esse, nisi divinitus conservetur» (I, II, q. 109, a. 2, ad. 2).

Suárez. — Tal vez ha sido Suárez quien más detenidamente ha hecho un análisis de la existencia del ser finito, y quien nos ha dejado el estudio más completo y profundo sobre la contingencia. Su amplia disputa 31 *De ente finito* trata exhaustivamente el problema de la existencia del ser contingente, en que están implicados los problemas de la esencia y la existencia del mismo.

Lo que caracteriza a Suárez es el haber dado un paso más claro y definido hacia una total dependencia del ser contingente respecto del ser absoluto. Al insistir en que en la realidad misma del ser contingente se hallan fundidas la esencia y la existencia, por una parte existencializa más la esencia de la creatura y por otra acentúa la dependencia de la esencia respecto del creador. La esencia es una imitación del modelo divino y se refiere a Dios como causa ejemplar; la existencia mira a Dios como causa eficiente. La realidad del ser contingente es íntegramente participada en su esencia y en su existencia, íntegramente recibida del ser necesario. Esta participación de lo que la creatura o el ser contingente no tiene de suyo, es lo que funda su radical contingencia.

«En las creaturas la esencia y la existencia se distinguen como el ser en acto y el ser en potencia, o si se consideran las dos en acto, sólo se distinguen con distinción de razón con algún fundamento en la realidad; distinción que será suficiente para que digamos con todo rigor que *no es de esencia de la creatura el existir actualmente*». Y explica a continuación, cómo en su teoría se entiende el que sólo Dios tenga de suyo el ser, y que el ser contingente lo tenga por participación. «Para entender esta distinción y las expresiones que en ella se fundan, es necesario suponer (lo que es certísimo) que ningún ser fuera de Dios tiene de sí la entidad propia en cuanto es verdadera entidad. Lo que agrego para quitar todo equívoco acerca de la entidad en potencia, la cual en realidad no es entidad, sino nada, y por parte de la cosa creable sólo significa la no repugnancia o potencia lógica. Hablamos, pues, de la verdadera entidad actual, ya se trate de la entidad de la esencia o de la existencia; pues ninguna entidad fuera de Dios existe sino por la eficiencia de Dios. Por lo cual ninguna cosa fuera de Dios *tiene de suyo la propia entidad*; pues aquel *de suyo* incluye la negación de tenerla de otro, esto es, significa una tal naturaleza que sin la eficiencia de otro *tenga su entidad actual o mejor sea una entidad actual*». (31, 6, 13).

Este texto significativo muestra a la vez cómo la actualización o existencialización de la esencia contingente es más íntima en Suárez, y cómo a la vez la dependencia de las creaturas respecto de Dios en su existencia y en su esencia es más inmediata.

Toda entidad actual, en cuanto tal, la tiene la creatura *por participación de otro*. Y en esta participación está precisamente fundada la finitud esencial del ser creado. Baste referirnos aquí a las divisiones del ser que explica Suárez en la disputa 28, sección 1.^a. Allí los términos *ab alio, contingente, por participación, creado, potencial, finito*, son expresiones de la misma realidad, pero están puestos en un orden que parece responder a nuestra manera de conocer el ser contingente.

Por otra parte, si atendemos a que el hecho de la contingencia es el punto

de partida experimental, por el que Suárez llega a la necesidad de un ser que exista por sí mismo, encontraremos en Suárez, como en todos los grandes escolásticos, que la contingencia en cuanto tal o que el ser finito en cuanto tal está, por así decirlo, abierto a lo infinito. La divinidad está, pues, tan presente en el *ens ab alio*, que el hombre no puede prescindir de ella al querer conocer plenamente la realidad del ser contingente. Esta *relación trascendental de todos los seres al Ser Absoluto* es la esencia misma de la contingencia. El *ab alio* que traspasa de parte a parte todas las realidades contingentes, es un reconocimiento ontológico, una invocación existencial, de todos los seres del universo, por la que afirman su propia limitación y su dependencia del ser infinito. Nada extraño que en la existencia del hombre, para el cual es transparente el propio existir, el eco de la divinidad resuene con mayor intimidad e insistencia. En su *radical no-ser*, el hombre encuentra un *radical ser* por participación, en su radical finitud el hombre se encuentra llamado hacia lo infinito.

b) Platón y Aristóteles.

El aporte platónico-aristotélico a la intuición escolástica de la contingencia ha servido de estructura metafísica a los escolásticos, pero ha debido ser profundamente modificado por la idea de la creación. Sólo indicamos este aspecto. Para Platón los seres contingentes, los seres mudables, son los seres *sensibles* y *materiales* de este mundo. También ellos son una mezcla de ser y de no-ser, una mezcla de bien y de mal, que explica la dualidad de tendencias y la *defectibilidad* ontológica (corrupción) de los seres materiales. El origen de la imperfección o del no-ser es la *materia*; el origen de la perfección es la *participación de las formas ideales necesarias y eternas*: el no-ser proviene de la materia; el ser proviene de la participación. El principio del no-ser es, sin embargo, aunque resulte paradójico, un constitutivo *positivo* del ser contingente. Aristóteles modifica la concepción platónica del ser contingente o corruptible, en cuanto niega la existencia de ideas separadas; por lo tanto el concepto de participación queda también en él suprimido. Pero mantiene la dualidad de ser y no-ser en los seres corruptibles, ser que proviene de la forma y no-ser que proviene también, como en Platón, de la materia. El concepto de materia como no-ser y como opuesto a la necesidad y universalidad de las formas es idéntico en Platón y en Aristóteles. No es extraño que para ambos los seres inmateriales, las esferas celestes, sean necesarios, eternos, incorruptibles, quedando así fuera del círculo de lo contingente.

Los escolásticos han conservado la dualidad del ser contingente, pero no la han fundado como Platón y Aristóteles *en la materia y en la forma* sino en algo más profundo y radical, en el concepto mismo de *existencia recibida y participada de otro*, fundada en la *creación*. Y así, el concepto de contingente se ha extendido hasta comprender no sólo a los seres materiales sino también a los seres espirituales; y el concepto de materia ha perdido su categoría de *non-ens* positivo, para recibir también alguna realidad. El mismo Doctor Angélico, que manteniendo la terminología aristotélica habla de la materia como pura *potencia*,

se ve de hecho obligado a mitigar esta idea reconociendo a la materia *alguna bondad y alguna ejemplaridad*: «Cum materia prima a Deo sit, oportet ideam eius aliquid in Deo esse...» «et sicut attribuitur sibi esse ita attribuitur sibi *idea* in Deo» (*I sent.*, 36, 2, 3, c. y ad 2).

ISMAEL QUILES, S. I

La Filosofía de la In-Sistencia en Unamuno

Acabamos de conocer un texto de Unamuno, perdido en una de sus obras, no precisamente de las más conocidas, en el cual habla expresamente de la «*In-sistencia*» en el sentido metafísico profundo que hemos venido dándole en algunos de nuestros trabajos anteriores. Tan poderosamente nos ha llamado la atención el relieve con que el célebre escritor español señala, aunque de pasada, el significado trascendental de la «in-sistencia», aplicado al hombre, y la facilidad con que del ex-sistir va pasando con una dialéctica metafísica a los demás verbos compuestos de «sistere», e indicando su profundo sentido metafísico para el hombre, que no hemos dudado en reproducirlo en esta nota, para hacer resaltar a la vez su coincidencia con la concepción de la «Filosofía In-Sistencial» de que hemos tratado recientemente.

He aquí el texto:

«Lo propio de una individualidad viva, siempre presente, siempre cambiante y siempre la misma, que aspira a vivir siempre, y esa aspiración es su esencia, lo propio de una individualidad que lo es, que es y existe, consiste en alimentarse de las demás individualidades y darse a ellas en alimento. En esa consistencia se sostiene su ex-sistencia y re-sistir a ello es de-sistir de la vida eterna. Y ya ven Cassou (el traductor) y el lector a qué juegos dialécticos tan conceptistas —tan españoles— me lleva el proceso etimológico de ex-sistir, con-sistir, re-sistir y de-sistir. Y aún falta in-sistir, que dicen algunos que es mi característica: la in-sistencia. Con todo lo cual creo a-sistir a mis prójimos, a mis hermanos, a mis co-hombres, a que se encuentren a sí mismos y entren para siempre en la historia y hagan su propia novela». (*Cómo se hace una novela*. Ed. «Alba», Imp. Araujo, Buenos Aires, 1927, pág. 49).

El texto habla por sí mismo. Si exceptuamos la alusión a la vida eterna, que es atrevida y ambigua, aunque muy propia del espíritu inquieto de Unamuno, todo el texto contiene una visión realista, profunda y viviente de lo que es el hombre en cada una de sus individualidades concretas, cuando éstas viven plenamente su propia individualidad. El estudio del hombre, planteado en una forma concreta y vivida, creemos que lleva directamente a una filosofía in-sistencial. Por eso la filosofía de la in-sistencia ha estado latente en todos los grandes filósofos que han dado importancia capital al análisis concreto del hombre, a la introspección y a las experiencias más vitales del individuo humano concreto. Es curioso que a través del estudio de la filosofía esta preocupación se haya

manifestado en filosofías profundamente cristianas, como la de San Agustín, la de los místicos del siglo XII y del siglo XVI, la de Pascal, la de Kierkegaard, que no dejaba de ser cristiano, y la de Unamuno, que era cristiano de hecho si no de idea. La filosofía ex-sistencial en sus representantes católicos, como Gabriel Marcel, viene a ser de hecho in-sistencialista cuando llega a tocar el fondo de su dirección natural.

Al texto de Unamuno le falta no solamente la amplitud, que no se podía pretender, puesto que es un simple excursus, sino también, lo que es menos perdonable, desligar de la ex-sistencia, con-sistencia, in-sistencia, etc., el absoluto «Sistencia», sin el cual ni la in-sistencia que es el hombre, ni la con-sistencia que es la comunión viva de las individualidades concretas tienen sentido alguno.

I. QUILS, S. I.

El R. P. Dr. ALBINO BRIDAROLLI, S. I.

IN MEMORIAM

En el Hospital de la localidad de Moreno, a las 23 horas del domingo 3 de Julio del presente año, falleció asistido por algunos de sus hermanos en religión el R. P. Albino Bridarolli, S. I., a consecuencia de una lesión cerebral ocasionada por un accidente automovilístico ocurrido algunas horas antes.

Nacido en Sampacho, provincia de Córdoba, Argentina, el 26 de Enero de 1903, cursó sus estudios de Humanidades en el Instituto de Literatura y Humanidades clásicas que posee la Compañía de Jesús en Córdoba. En 1924 comenzó sus estudios de Filosofía en la Facultad Pontificia del Seminario Metropolitano de Buenos Aires, donde los estudiantes jesuitas cursaban sus estudios superiores. Ejerció la docencia de 1927 a 1932 en el Colegio de la Inmaculada de Santa Fe, donde ocupó las cátedras de Química, Anatomía y Fisiología y Ciencias Naturales, en los cursos del Bachillerato.

Dadas sus relevantes cualidades intelectuales, fué enviado a Europa en 1933 para proseguir sus estudios superiores, estudiando Teología en la Facultad Teológica del Ignatiuskillege, de Valkenburg (Holanda), asistiendo, una vez terminada ésta, a diversos cursos de especialización en Ciencias Naturales en algunas Facultades europeas.

De regreso a la Argentina, cursó de 1939 a 1944, en el Instituto de Ciencias Naturales de la Universidad de La Plata, la carrera de Ciencias Naturales, obteniendo las mejores clasificaciones según los cómputos de los diez últimos años. En Octubre de 1948 defendió públicamente su tesis doctoral sobre las «*Acantáceas Bonaerenses*» y sus nuevas especies, encontradas y estudiadas prolijamente por el Padre, obteniendo así el doctorado en Ciencias Naturales de dicha Universidad.

A principios del presente año se puso al frente de una nueva obra, de gran envergadura y valoración para el futuro científico argentino: el «Instituto de Ciencias Naturales Sánchez Labrador», obra propia, cuya fundación venía madurando años atrás.

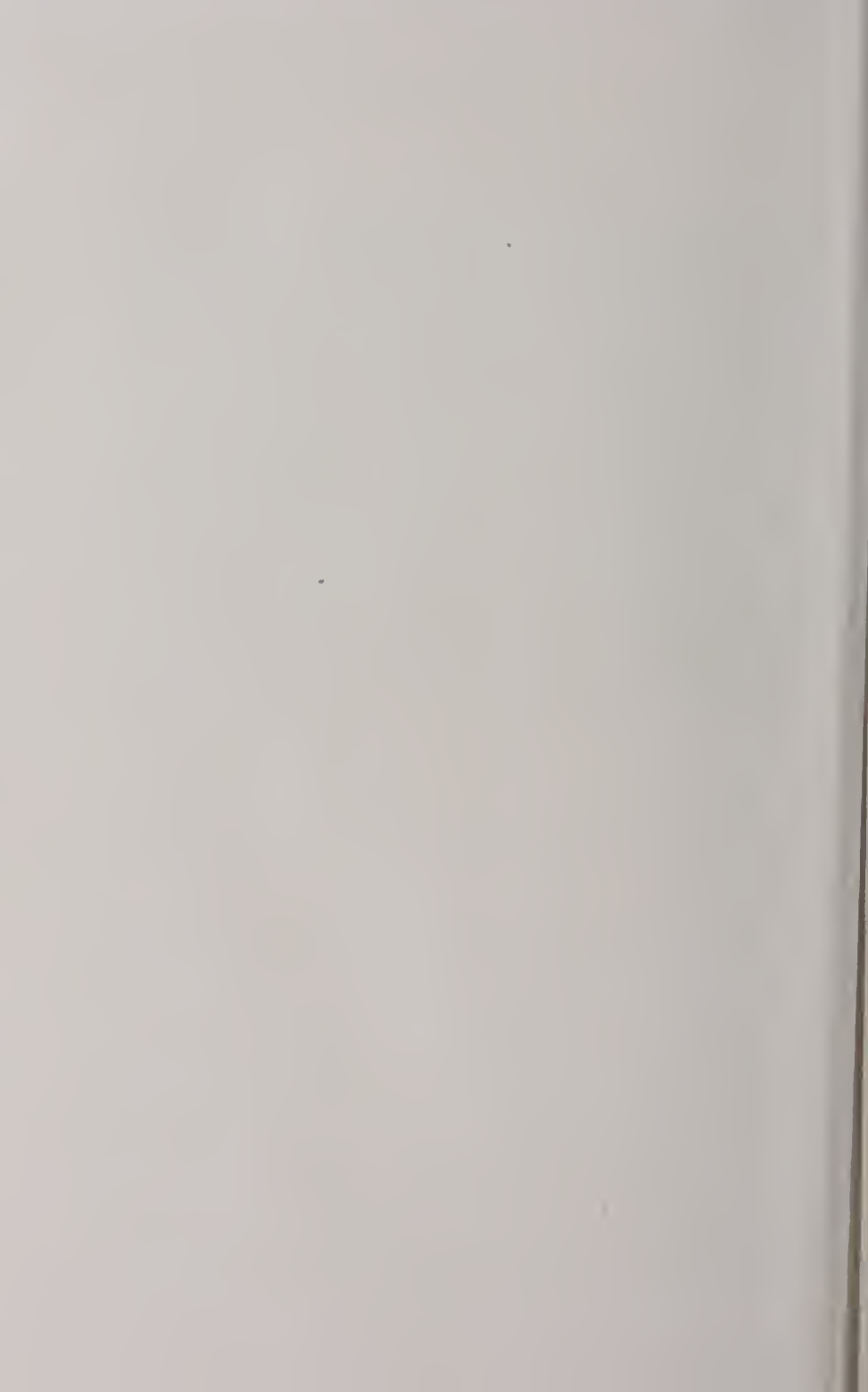
Profesor en la Facultad de Filosofía del Colegio Máximo (San Miguel, FCNGSM), desde 1938, ocupó las cátedras de Psicología Experimental, Endocrinología, Psicología Inferior, Antropología, Embriología, Genética, Paleontología, Anatomía y Ciencias Naturales, cincelandó en las generaciones que pasaron por sus aulas el amor a la ciencia y la conciencia de la responsabilidad científica, cuyo celoso custodio fuera; sabio eminente, que consciente de su responsabilidad científica no dudaba en manifestar ante sus alumnos la limitación o duda que encontraba su conocimiento científico en los indefinidos campos del saber humano, con la misma sencillez con que descubría los tesoros de ciencia que encerraba; el dominio de seis idiomas le permitía estar al día en el movimiento científico mundial en lo que atañe a las ciencias biológicas y psicológicas.



† R. P. Dr. ALBINO BRIDAROLLI, S. I.

IN MEMORIAM

(1903 - 1949)



Paseándose, siempre de pie, daba sus clases; y nunca llevó a las aulas un apunte, una nota, un libro que apuntalara su memoria o su exposición; ni aún en las extensas y minuciosas exposiciones experimentales de Psicología Inferior, en que los innumerables datos científicos, nombres, fechas y consecuencias a través de las épocas justificarían sobradamente un método tan legítimo de docencia. El P. Bridarolli creyó que no daba todo, si no lo daba así. Sólo juzgaba conocer una cuestión cuando había agotado las posibilidades de un conocimiento exhaustivo de la materia y de sus relaciones con otras disciplinas.

Asistió el año 1935, del 6 al 12 de Septiembre, al VI Congreso Internacional de Entomología, en el que se destacaron sus comunicaciones en la Sección de Entomología General, sobre la *Morfología externa de la Clitelloxenia Hemicyclia en sus tres primeros estadios metabólicos*.

Nombrado en 1948 adscripto al Departamento de Zoología, Sección Entomología, del Museo Argentino de Ciencias Naturales «Bernardino Rivadavia», por la importante labor científica desarrollada en beneficio del país desde su llegada de Europa, evidenció con su vida la existencia de profundos investigadores y sabios argentinos, prestigiando así la ciencia nacional.

Miembro titular de la Sociedad de Entomología Argentina, de la que fué Secretario durante tres años y vocal de la misma durante el presente curso, manifestó en los nutridos artículos de estudio y en sus numerosas comunicaciones a dicha Sociedad, al Museo de Ciencias Naturales de Buenos Aires y al Museo de la Plata, el alcance de su vasto y profundo saber, la precisión y la fecundidad de su trabajo científico, y los adelantos a que llevó su especialidad, proyectando para el futuro una promisoriosa producción intelectual, que recién comenzaba.

Deja instalado, a pesar de su muerte prematura, en el Instituto de Ciencias Naturales Sánchez Labrador, un bien montado Laboratorio biológico, con más de veinte mil preparaciones, y un Museo de Entomología con más de 800.000 ejemplares, en el que sobresale el abundante material de sus especialidades, reunido con su gran colaborador el P. Gregorio Williner, S. I., en sus excursiones científicas que todos los años hacía a Bolivia, Paraguay, Misiones, Patagonia, etc., en donde había reunido también un riquísimo material fotográfico, inédito aún, sobre la fauna de cada una de dichas regiones.

Sus numerosos artículos y publicaciones, que comenzaba a dar a luz, como: «*Alotipo hembra de Apocephalus marginatus Borgmeiers*». - «*Contribución a la mirmecofilia argentina*». - «*Presentación de Lepidópteros anormales*». - «*Morfología externa de la larva Paraspiniophora signata Schmitz*». - «*Los Termitóxénidos y los estados de su período larval*», y otros muchos publicados en revistas argentinas y extranjeras, como sus comunicaciones sobre sus excursiones científicas, son un índice de su tesonera labor. Dictó además, durante los últimos años, en los «Cursos de Entomología General y Especial» del Museo Bernardino Rivadavia, clases sobre *Ecoetología, Isópteros y órdenes afines* y otras especialidades propias.

Director del Laboratorio de Biología del Curso de Ciencias de esta Facultad de Filosofía, formó una generación de profesores competentes, y un selecto grupo de hombres plenamente científicos, a quienes entusiasmó, consciente de su responsabilidad sacerdotal, por ese apostolado tan propio de la Compañía de

Jesús, tan fecundo para la Iglesia y de tanta trascendencia entre los intelectuales y científicos de hoy, como es el apostolado científico. Constantemente patentizaba el alcance que el actual General de los Jesuitas, P. Juan B. Janssens, a quien había oído como Profesor de Dogma en sus clases de Teología en Valkenburg, daba al sacrificio de aquél que «dedicado al cultivo profundo de la ciencia», «responde plenamente a la expectación de la Iglesia, según las huellas que la tradición de los grandes sabios cristianos ha dejado a través de los siglos».

Filósofo profundo, humanista equilibrado, gran científico e investigador consciente, deja a los 46 años de su edad un inmenso fruto recogido en los breves años de su incipiente cosecha; formó su espíritu y su inteligencia en las disciplinas más eminentes del saber humano durante 18 años, llegando a adquirir esa plenitud de vida que sólo es dado encontrar en las grandes personalidades.

Quería al religioso plenamente hombre, para que así pudiera surgir fecunda y promisoramente la plenitud del cristiano y del santo. Por la realización plena de su existencia en lo humano, tendía a la realización vivificante de su vocación en el plano sobrenatural. Hizo del trabajo intelectual, del trabajo científico, severo, esforzado, afirmado en el deber ineludible de su estado, el gran instrumento con que ennobleció su personalidad y la capacitó para las grandes obras, presentando con su vida un ejemplo de humanismo integral, de virilidad cristiana.

Más que con su palabra, dejó grabadas con su vida diaria en esta Facultad, aquellas condiciones indispensables de todo trabajo fecundo: la serenidad, que hizo de él, en el silencio interior, un profundo pensador y un contemplativo; y su vigor de espíritu, que caracterizó su vida espiritual e intelectual, que se traslucía en su recia figura, austera y noble.

Sea éste un recuerdo póstumo al Maestro eminente, que ha dejado con su desaparición un vacío tan profundo en las aulas y gabinetes de este centro de estudios y de todos los Centros de alta cultura científica del país, pero que dejó un aliento y una senda señalada a todos aquellos que buscan la Verdad.

Reseñas Bibliográficas

MORS, IOSEPHUS S. I., *Theologia Dogmatica*. Tomus IV. De Gratia. De Virtutibus. Typis Editorial Guadalupe, Mansilla 3865, Bonis Auris, Rep. Argentina. A. 1949. Páginas 349.

La primera edición de este tomo IV fué publicada en la Editora Vozes Ltda. Petrópolis, hace exactamente diez años, en 1939.

De ese mismo tomo, que trata de la gracia y de las virtudes infusas, juntamente con otros tomos de la misma obra, cuyo título general era *Institutiones Theologiae Dogmaticae*, hicimos una reseña bibliográfica favorable en el primer número de esta revista CIENCIA Y FE, año 1944, páginas 145 y siguiente.

Esta segunda edición sale bastante mejorada y no pocas cuestiones están tratadas con más profundidad y amplitud. Con derecho se puede afirmar que la nueva edición del tomo sobre la gracia y las virtudes infusas no sólo ha sido *emendata*, como modestamente dice el Autor, sino también copiosamente *aucta*. Efectivamente el presente tomo tiene 670 números marginales; en la anterior edición sólo llegaban a 523.

Es un excelente manual tanto para los que estudian teología, como también para los sacerdotes que quieren tener a mano un tratado ordenado, más bien sintético que difuso, con selecta y moderna bibliografía.

El libro es ciertamente un fruto maduro de muchos años de estudio y de experiencia en el profesorado.

El hecho de haberse agotado la primera edición en un tiempo relativamente breve, tratándose de un libro destinado a un sector de suyo reducido y más aún en nuestras regiones, habla mucho en favor del valor intrínseco de la obra.

La presentación tipográfica es buena.

P. J. SILEY, S. I.

JUNTA DEL CENTENARIO DE SUÁREZ (España). *Filosofía Española y Portuguesa de 1500 a 1650. Repertorios de fuentes impresas*. Exposición Bibliográfica Nacional. Ministerio de Educación Nacional, Dirección General de Propaganda. 1948.

«...Para honrar gloria tan legítima de la filosofía española, la Junta Nacional del Centenario de Francisco Suárez, segura del apoyo y colaboración eficaz de la Biblioteca Nacional de Madrid, acordó celebrar una Exposición Bibliográfica que ofreciera el impresionante conjunto de las obras del Doctor Eximio y de los libros que sobre su vida y doctrina han visto la luz. Mas considerando que Suárez, en aquel gran siglo en que vivió, no es un astro aislado, sino que forma parte de una brillante y esplendorosa constelación de pensadores hispanos de no menor luminosidad y potencia, y que por lo mismo la medida exacta de lo que Suárez vale y significa en el ancho firmamento de la filosofía española sólo podrá ser determinada situando su obra dentro del gran conjunto a que pertenece, la Junta del Centenario decidió que la Exposición Bibliográfica proyectada ampliara sus límites y abarcara las obras de los filósofos españoles y portugueses precursores y contemporáneos suyos, a los cuales, sin duda, debe el Doctor Eximio, por afinidad o por contraste, no pequeña parte de su propia grandeza».

Reúne, pues, este libro repertorio bibliográfico de fuentes impresas, las obras de los filósofos españoles y portugueses desde 1500 a 1650, abarcando así con holgura el período de la vida de Francisco Suárez.

1243 obras se hallan catalogadas en este repertorio con escrupulosa exactitud bibliográfica, lo que permite apreciar la importancia que para los estudiosos de la filosofía española reviste esta publicación. La presentación está a cargo del P. Ramón Ceñal, S. I., cuya mano prolifica se deja sentir en la obra misma.

Debemos agradecer a la Junta del Centenario de Suárez este aporte valioso para el estudio de una época tan fecunda de la filosofía española y portuguesa, y especialmente de la obra excepcional y gigantesca del Padre Suárez y de su influencia en los contemporáneos y sucesores españoles y portugueses. El repertorio está enriquecido con cuarenta y ocho láminas que reproducen obras escogidas, ediciones interesantes de la filosofía y de la teología españolas.

I. QUILLES, S. I.

LEIBNIZ, G. W. *Textes Inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre, publiés et annotés par Gaston Grua, agrégé de Philosophie, attaché au Centre National de la Recherche Scientifique, Presse Universitaire de France, 1948, 936 págs.*

Esta colección de textos inéditos de Leibniz viene a enriquecer las fuentes que pueden fácilmente consultarse sobre el pensamiento rico y fecundo del autor de la Teodicea. No es una colección completa de los manuscritos conservados hasta ahora inéditos, ni siquiera de los existentes en la biblioteca de Hanovre. El editor, Gastón Grua, confiesa que no ha podido examinarlos todos y que ha tenido que elegir muchas veces al acaso. Tampoco está seguro de que todos ellos sean inéditos, pues le ha sido imposible revisar todas las ediciones, como hubiera sido necesario para no exponerse a imprimir un texto ya publicado. Sin embargo, ha creído conveniente no esperar más tiempo para publicar esta colección de manuscritos leibnizianos, en la cual venía trabajando, con interrupciones forzadas por la guerra, desde 1937. En realidad la presente colección es de sumo interés, si no para una revolución en la interpretación de Leibniz, por lo menos para darnos a conocer matices interesantes de su pensamiento íntimo y de su personalidad, ya que se trata con frecuencia de notas privadas o de cartas a corresponsales con quienes habla con absoluta sinceridad.

Damos a continuación las secciones en que ha reunido los numerosos manuscritos que figuran en estos volúmenes: I. Fe y Razón; II. Visionarios y Quietistas; III. La Iglesia; IV. Fin sobrenatural y Gracia; V. Libertad y Optimismo; VI. El Alma y el Mundo; VII. Sabiduría y Felicidad; VIII. La Justicia; IX. Planes jurídicos; X. Problemas jurídicos. Contiene un índice bastante nutrido de autores y de materias, que valora la edición.

I. QUILLES, S. I.

DUFRENNE, M. et RICOEUR, P. *Karl Jaspers et la Philosophie de l'Existence. Collections Esprit, éditions du Seuil. París, 1947. 399 páginas.*

Entre los filósofos existencialistas actuales que han logrado despertar tanto interés en nuestro ambiente intelectual y cultural, Karl Jaspers es, relativamente, poco conocido entre nosotros; y esto no porque su filosofía no valga la pena tenerse en cuenta, sino principalmente debido a la escasa bibliografía y casi ninguna traducción hispana de sus obras y comentarios.

Ha llegado a nuestras manos la magnífica exposición y crítica de M. Dufrenne et P. Ricoeur, que nos ofrece la «Collection Esprit», y que nos presenta de un modo sistemático y ordenado la descripción de la experiencia existencial que Jaspers desarrolla confusa y desarticuladamente en su «Philosophie», publicada en tres tomos en 1932.

La obra es, como pocas, de un mérito estrictamente indiscutible, por la sencilla razón de que el mismo Jaspers en el prólogo del libro reconoce la autenticidad de su pensamiento y felicita a los autores, expresándoles «ma reconnaissance aux auteurs et ma sympathie pour l'esprit de leur oeuvre».

Brevemente delinearé el contenido de la obra en sus puntos fundamentales.

Una larga *introducción* nos coloca al filósofo ante su propia situación histórica y ante la agonía del idealismo alemán.

Las tres grandes partes en que se divide la exposición del sistema, coinciden con las tres grandes etapas que recorre el itinerario filosófico de Jaspers y son los ejes fundamentales sobre los que está centrada, a saber, los conceptos de *ser*, *existencia* y *trascendencia*.

I. Ser. — El punto de partida de su filosofía es el acto reflexivo por el cual se descubre a sí mismo como ser existente, como una realidad concreta y contingente arrojada en el seno de un mundo con una situación dada que no puede evadir, junto a otros seres que lo rodean. Su tarea debe consistir en analizar el contenido de su realidad y orientarse y tomar conciencia de sí mismo y del mundo que lo rodea.

II. Existencia — Tiene para Jaspers un significado muy limitado y peculiar: está constituida por un acto de libertad y es accesible únicamente por vías extraintelectuales. De aquí que el empeño filosófico de Jaspers consista en dilucidar o esclarecer el misterio que su existencia significa, a base de su experiencia personal, analizando su ser concreto tal como le ha sido dado; ver las relaciones con respecto a los otros seres en medio de los cuales está situado y explicar la libertad que se identifica con el ser mismo de la existencia. De singular interés es el capítulo IV de esta segunda parte, que trata de las diversas «situaciones límites» que reviste la existencia en el mundo real: muerte, sufrimiento, lucha y pecado y la historicidad que implica toda realidad.

III. La trascendencia. — Tiene un lugar preponderante que caracteriza a Jaspers con respecto a Heidegger y otros existencialistas. Al captar su contingencia en aquella reflexión inicial, experimenta la necesidad de estar referido a otro, de traspasar o trascender la estrechez de sus propios límites. Siente o intuye la «presencia» de la trascendencia pero sin saber dar razón de su ser y naturaleza. En el capítulo IV de esta tercera parte nos explica el lenguaje que nos manifiesta esta presencia de la trascendencia en la interpretación de las «cifras» o símbolos donde podemos leerla.

En la crítica que los autores hacen en la cuarta parte de la obra, se analiza la posibilidad de una filosofía de la existencia a partir de los principios enunciados por Jaspers. A este propósito conviene notar que Jaspers mismo confiesa la imposibilidad de construir una metafísica o ciencia del ser, a base de la experiencia particular. Sólo cree posible una mera descripción de las situaciones típicas de la existencia humana. Por esto, al describirnos en su «Philosophie» su propia experiencia, no intenta exponernos una «doctrina» filosófica, sino proporcionarnos una ayuda en orden a comprender y desenredar la trama compleja que toda existencia significa. De modo que la sistematización y orden con que M. Dufrenne y P. Ricoeur nos presentan el pensamiento jaspersiano, y el aspecto de un tratado de filosofía de la existencia que la obra parece tener, sólo obedece a las exigencias de la claridad e intelección de una descripción subjetiva e impresa que aborrece la conceptualización de las ideas por las razones más arriba indicadas.

La existencia, más que una doctrina o un simple problema que se contenta con una solución determinada, es una realidad siempre abierta a múltiples posibilidades; de aquí que todas las palabras y conceptos siempre serán insuficientes para abarcar y expresar todo el contenido que implica. Por esta razón la realidad que toda existencia significa es para Jaspers inefable, en el sentido estricto de la palabra.

La crítica de los autores no va más allá del horizonte existencialista, ya que ellos mismos parecen orientados en ese sentido.

F. J. C.

DEFERRARI-BARRY-MCGUINNESS. — *A Lexicon of St. Thomas Aquinas* based on the *Summa Theologica* and selected passages of his others works. Fascicle I, A-C. - Catholic University of America Press, 1948.

Ha sido una grata sorpresa la llegada a nuestras manos de este *Lexicon* de la Suma Teológica. Es, sin duda ninguna, un trabajo de grandes alientos, que el *Primer Fascículo* nos presenta realizado con bastante perfección y prolijidad. En texto nutrido de 262 páginas a dos grandes columnas, abarca este *Primer Fascículo* las letras A-C, y prometen los editores cinco *Fascículos*, que completarán el *Lexicon*.

Son autores el Dr. Roy J. Deferrari, Profesor de griego y latín en la Catholic University of America; la Hna. M. Inviolata Barry, profesora de griego y latín en el College of Our Lady of Lake en San Antonio, Texas; y ha prestado «Technical Collaboration» el R. P. Fray Ignatius McGuinness, O. P., profesor de teología en la Facultad Pontificia de Teología de los Dominicos de Washington.

El método seguido es el tradicional en este tipo de obras. Cada palabra es primero traducida al inglés en sus diferentes sentidos, que aparecen numerados. Luego se desarrolla cada uno de dichos sentidos, que pueden tener otras subdivisiones, y para cada caso se cita algún texto del Angélico. También se han recogido las frases o fórmulas completas que Santo Tomás usa con frecuencia, clasificándolas por la palabra clave y traduciéndolas al inglés.

Los autores declaran expresamente que no han pretendido hacer un diccionario filosófico y teológico de Santo Tomás, sino un léxicon de su lenguaje en general. Es, por lo demás, evidente que este estudio del sentido gramatical del lenguaje del Angélico facilitará una mayor comprensión de su pensamiento filosófico y teológico.

No contenidos con este *Lexicon*, basado sobre la Suma Teológica, proyectan los autores ampliar su trabajo sucesivamente a cada una de las otras obras de Santo Tomás. Y todavía prometen para un futuro próximo una concordancia completa de la Suma Teológica, ya que en realidad se encuentran con el material preparado.

No es necesario que ponderemos el valor de este trabajo, que tan útil va a ser para una mejor inteligencia de Santo Tomás de Aquino. Honra verdaderamente a los autores y editores, especialmente a la Catholic University of America, que demuestra así la altura y seriedad con que trabaja en las esferas más elevadas de la cultura humana.

I. QUILES, S. I.

ROIG GIRONELLA, JUAN, S. I., *Filosofía y Razón*. Biblioteca de Filosofía y Pedagogía. Editorial Razón y Fe, Madrid, 1948, 228 páginas.

El objeto de esta obra, como lo indica su autor en las líneas de presentación que titula «Mensajes», es poner de manifiesto las desastrosas consecuencias a que lleva el racionalismo, entendido en su sentido estricto y peyorativo, que es el «abuso de la razón», el «uso desenfrenado de la razón».

En realidad viene a ser el libro una meditación sobre la trayectoria seguida por la filosofía moderna desde Descartes hasta el Existencialismo. Esta meditación aparece condensada en el párrafo II, *Trayectoria del existencialismo*, y luego se vuelve sobre algunos de sus aspectos parciales en los párrafos I al VI: *Filosofía de la actitud*, *De Leibniz a Kant*, *De Fichte a Hegel* y *Stuart Mill*, *De Stuart Mill a Husserl* y *Heidegger*. El párrafo VII y último, *Filosofía de la Filosofía*, señala algunos de los pilares esenciales de toda filosofía humana.

Entre los extremos que o exaltan hasta lo infinito el valor de la razón humana, o la deprimen hasta anularla por completo, el P. Roig Gironella señala cuál es el verdadero lugar que le corresponde en la filosofía y aun en las otras manifestaciones de la cultura y de la vida humana.

En el párrafo II, *Filosofía de la actitud*, donde más detenidamente plantea el problema, tiene muy interesantes análisis y observaciones sobre el fenómeno del aspecto contradictorio y anárquico que ofrece la filosofía moderna. Recomendamos la lectura de estas páginas, escritas con honda reflexión y sincero calor. Las ansias frustradas de plenitud y de infinito encierran la explicación de esos vaivenes de la inteligencia y del corazón humano. «Así como la inadecuación del *sentimiento estético* con su ideal explica la continua evolución de los estilos artísticos; así como la inadecuación de la voluntad con su objeto infinito explica la libertad, la pasión, el pecado, el heroísmo, la marcha ascendente de las civilizaciones; asimismo, la inadecuación entre nuestros conceptos y la Infinita Verdad y Claridad explican la compleja trama de la Historia de la Filosofía» (p. 64-65).

Este sano y moderado relativismo en la apreciación del valor de la razón humana evita a la vez el endiosamiento de la misma, tipo Hegel o Spinoza, o el anulamiento suicida de ella, como lo hacen las filosofías escépticas ante todo conocimiento racional, tipo Hume o modernamente algunos existencialistas de izquierda. El P. Roig va notando la carga de racionalismo que ha pesado sobre los grandes representantes de la filosofía moderna y contemporánea, sin exceptuar al mismo Husserl y a Heidegger. Sin duda que los puntos notados son exactos, pero nos parece que a las veces recarga un tanto el cuadro. El pensamiento de conjunto de un filósofo no suele ser tan extremoso como algunos de sus textos pueden darlo a entender.

Las observaciones del último párrafo, *Filosofía de la filosofía*, las juzgamos en todo muy atinadas. El P. Roig Gironella, que es sin duda uno de los mejores valores que actualmente honran a España, enriquece y completa con esta obra sus magníficos estudios anteriores *Filosofía de la Acción*, *Filosofía blondeliana* y *Filosofía y Vida*.

I. QUILES, S. I.

Libros Recibidos

- Alberto Magno.* — La unión con Dios. Buenos Aires, Edit. Poblet, 1948, en 12, 271 p.
- Bardy, Gustave.* — La conversión au christianisme durant les premiers siècles. Paris, 1949. Aubier. «Théologie», N.º 15. 351 p. en 8.
- Ciklic, Dr. Pedro.* — Caractereología. Córdoba, 1948, en 12, 180 p.
- De Hovre, F.* — Pedagogos y pedagogía del catolicismo, Buenos Aires, Edit. Poblet, 1948, en 8, 542 p.
- Dubarle, D., O. P.* — Optimisme devant ce monde. Paris, 1949. Les Edit. de la Revue des Jeunes. 165 p. en 12.
- Erfurt, Tomás de.* — Gramática especulativa. Buenos Aires, Edit. Losada, S. A., 1947, en 8, 173 p.
- Fragueiro, Alfredo.* — De las causas del Derecho. Ensayo metafísico. Córdoba, 1949. 384 p. en 8.
- Frías, Pedro J.* — La intolerancia política en el estado democrático. Córdoba, 1949, en 8, 27 p.
- Iriarte, Joaquín, S. I.* — Menéndez y Pelayo y la Filosofía Española, Madrid, 1947, Edit. Razón y Fe, en 8, 431 p.
- Leibniz, G. W.* — Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre, publiés et annotés par Gaston Grua, tomes I-II. Paris, Presses Universitaires de France, 1948, en 8, 936 p.
- Meinvielle, Julio.* — Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana, Buenos Aires, Edic. Nuestro Tiempo, 1948, en 8, 385 p.
- Mihajlovics, Mons. Segismundo.* — Yo soy testigo. La «Causa» del Cardenal Mindszenty. Madrid-Buenos Aires, 1949. Edic. Studium de Cultura. 287 p. en 8.
- Mouroux, Jean.* — Je Crois en toi. Paris, 1948. Les Edit. de la Revue des Jeunes. 126 p. en 12.
- Muñoz, J. Jesús, S. I.* — Esencia del libre albedrío y proceso del acto libre. Universidad Pont. Comillas. Santander. 1948. 349-504 p. en 8.
- Pastore, Annibale.* — La volontà dell'assurdo. Storia e crisi dell'esistenzialismo, Milano, Ediz. Giovanni Bolla, 1948, en 8, 237 p.
- Plotino.* — Enéadas, Enéada I. Buenos Aires, Edit. Losada, S. A., 1948, en 8, 239 p.
- Roig Gironella, Juan.* — Filosofía y razón, Madrid, 1948, Edit. Razón y Fe, en 12, 228 p.

- Romano Pietro.* — Ontología del valore: Studio storico-critico sulla filosofia dei valori, Padova, Sedam, Casa ed. Dott. A. Milani, 1948, en 4, 221 p.
- M. Agustina Schroeder Otero: Heráclito de Efeso.* Apartado de la Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias. Montevideo, 1948. 105-188 p. en 8.
- Saint Thomas d'Aquin.* — Somme Théologique - La Prudence. Traducción franc. par Th. Deman, O. P., París, Desclée et Cie. Edit. de la Revue des Jeunes. 554 p. en 12.
- Wagner de Reyna, Alberto.* — La Filosofía en Iberoamérica, Lima, Imprenta Santa María, 1949, en 12, 112 p.
- Wirtz Hans.* — «El gran escándalo». Cristo y nosotros los cristianos. Madrid-Buenos Aires, 1949. Edic. Studium de Cult. 264 p. en 8.
- Witte, Johannes Ludovicus, S. I.* — Het Probleem Individu-Gemeenschap in Calvijns Geloofsnorm. 2 vol. 384 p. en 8. T. Wever. Franeker, 1949.
- Varios.* — Filosofía Española y Portuguesa de 1500 a 1650. Repertorio de fuentes impresas. Madrid, Ministerio de Educación Nacional, Dirección General de Propaganda, 1948, en 8. — Junta del Centenario de Suárez, Exposición Bibliográfica, Biblioteca Nacional, 173 p. con XLVIII láminas.

Este libro se terminó de imprimir el 10
de Setiembre de 1949, en los Tall. Gráf.
"Verdad", Senillosa 1535, Bs. Aires.

Número suelto . . \$ 5.-
Suscripción anual ,, 18.-

Pedidos y pagos:

Administración de CIENCIA Y FE
Facultades de Filosofía y Teología
(SAN MIGUEL - F. C. N. G. S. M., R. Argentina)

Princeton Theological Seminary Library



1 1012 01481 1170

FOR LIBRARY USE ONLY.

FOR LIBRARY USE ONLY.

